К61 6/24

негидальцы, айны

LEO STERNBERG

GILYAKS
OROCHS, GOLDS, NEGIDALS, AINU

WORKS AND MATERIALS

1933 — DALGIZ — HABAROVSCK

К 61 6/24

Л. Я. ШТЕРНБЕРГ

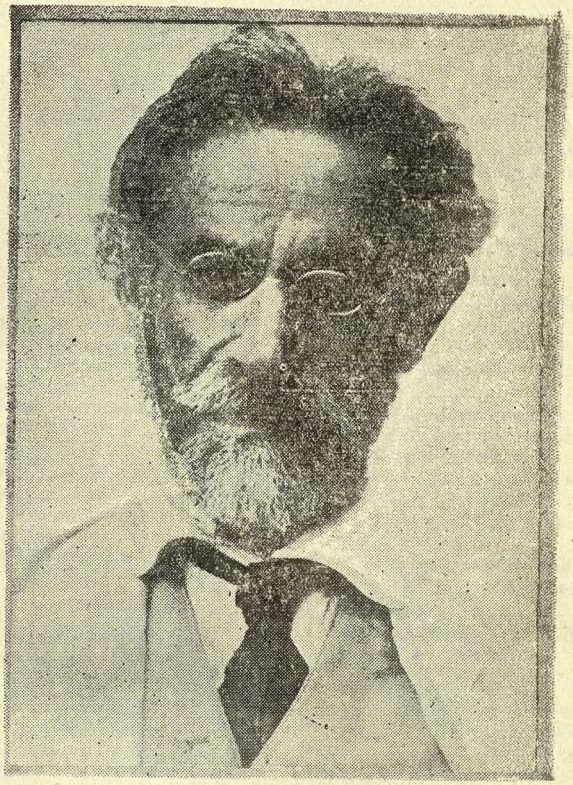
ГИЛЯКИ
ОРОЧИ, ГОЛЬДЫ, НЕГИДАЛЬЦЫ, АЙНЫ

СТАТЬИ И МАТЕРИАЛЫ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ И С ПРЕДИСЛОВИЕМ
Я. П. АЛЬКОР (КОШКИНА)

1933 — ДАЛЬГИЗ — ХАБАРОВСК

Госуд. публичная
историческая
библиотека РСФСР
М
3218 -34
БИБЛИОТЕКА
Государ. Историч. Музея
№ 3218
„13" V 1934 г.



Л. Я. Штернберг.

СОДЕРЖАНИЕ.

Я. П. Алькор (Кошкин) Л. Я. Штернберг как исследователь народов Дальнего Востока.... XI

1. Классификация коренного населения Приамурского края.

2. Гиляки.

I. Территория. — Изолированность в лингвистическом отношении. — Происхождение 13
II. Окружающий мир.—Тип.—Внешний быт 22
III. Система родства. — Нормы брака и влияние их на семейно-родовой строй 30
IV. Некоторые выводы из норм гиляцкого брака..... 45
V. Религия гиляков 49
VI. Род 81
VII. Механизм рода 109
VIII. Междуродовые отношения 121

3. Социальная организация гиляков.

I. Введение 129
II. Термины и форма родства..132
III. Классификационная система родства и нормы полового общения и брака 149
IV. Моральные и психические последствия половых норм.....182
V. Генезис гиляцких норм брака и терминологии родства.....190
VI. Динамика разрушительных условий 203
VII. Фратрия и ее генезис....209
VIII. Кузенный брак 214
IX. Гиляцкая система родства и гипотеза Моргана 223

CONTENTS.

J. P. Koshkin, L. Sternberg, as explorer of the peoples of the Far East of Asia XI

1. Classification of the aboriginal population of the Amurregion

2. Gilyaks.

I. Territory. Linguistical isolation, Origin 13
II. Enviranment. Type. External life 22
III. System of relationship. Marriage norms and their influence on the family and genslife 30
IV. Some conclusions from the norms of the gilyakmarriage . . . 45
V. Religion of the Gilyaks 49
VI. The Gens 81
VII. Mechanism of the gens . . 109
VIII. Relation between the gentes 121

3. Social organization of the Gilyaks.

I. Introduction 129
II. Terms and forms of relationship 132
III. The classificatory system of relationship and norms of sexual and marriage inter course 149
IV. Moral and psychological consequences of the sexual norms . . 182
V. The genesis of the Gilyak marriage norms and the terminology of relationship 190
VI. Dynamics of destructive conditions 203
VII. The phratry and its genesis 209
VIII. Cousinmarriage 214
IX. The Gilyak marriage system and Morgan's hypothesis 223

X. Черты классификационной системы у других народов северо-восточной Азии 235
XI. Половая жизнь 246
XII. Способы добывания жены..258
XIII. Термины вступления в брак и пережитки материнтета. 262
XIV. Формы заключения брака 267

4. Отдельные материалы по этнографии амурских гиляков.

I. Племенной и родовой состав населения низовьев Амура 285

II. Предание о Пилаво 291
III. Предания о прошлом.....295
IV. Слияние родов и медвежий праздник 297
V. Рабы 299
VI. Семья и род 301
VII. Религия 306
VIII. Верования и обряды, связанные с охотой и рыбной ловлей 311
IX. Представления о животных..314
X. Постройка дома, его план и связанные с ним обряды.....315
XI. Разное 319

5. Отдельные материалы по этнографии сахалинских гиляков.

I. Религия 320
II. Охота и рыболовство 332
III. Постройка дома и связанные с домом обряды и представления 334
IV. Женщина, роды и дети....335

V. Спасание утопающего 338
VI. Игры 339
VII. Разное 341
VIII. Фольклор.....344

6. Сахалинские гиляки.

I. Происхождение гиляков и черты их внешнего быта.....347
II. Семейно-родовые отношения 351

X. Traits of the classificatory system among other peoples of north-east Asia 235
XI. Sexual life 246
XII. Methods of gaining wive .258
XIII. Marriage terms and survivals of maternitat 262
XIV. Forms of marriage conclusion 267

4. Different materials about the ethnography of the Amurgilyaks

I. The national and gencomposition of the population of the lowen Amur 285
II. Legend about Pilavo 291
III. Legend about the past 295
IV. Union of gentes. The bear-feast 297
V. Glaves 299
VI. The family and gens 301
VII. Religion 306
VIII. Beliefs and rites concerning fishing and hunting 311

IX. Ideas concerning the animals 314
X. Construction of a house its plan and rites concerning it 315
XI. Miscellanea 319

5. Different materials about the ethnography of the Sahalin-gilyaks

I. Religion 320
II. Hunting and fishing 332
III. Construction of a house, ideas and rites bound with it 334

IV. The woman, delivery and children 335
V. Saving of a drowning 338
VI. Games 339
VII. Miscellanea 341
VIII. Folklore 344

6. The Sahalingilyaks

I. The origin of the Gilyaks and their external life 347
II. Receprocal relations between families and gentes 351

III. Религиозные воззрения....364
IV. Юридический быт 370
V. Статистические данные 384

7. Орочи Татарского пролива.

I. Номенклатура и самоназвание 391
II. Происхождение 403
III. Семейно-половые отношения и классификационная система родства.....410
IV. Род и родовые отношения 418
V. Религия 425

8. Орочский этнографический словарь.

9. Гольды.

10. Отдельные материалы по этнографии гольдов

I. Представления о загробном мире и связанные с ними обряды 478
II. Различные дополнительные записи, относящиеся к представлению о загробном мире 490
III. Анимизм. Культ природы и животных 496
IV. Легенды о животных.....501
V. Месть. Суд 504
VI. Рабство 506
VII. Разные записки 507

11. Гольдский этнографический словарь и грамматические заметки по гольдскому языку.

12. Негидальцы.

I. Роды 529
II. История и быт..... 531
III. Сватовство и брачные нормы 532
IV. Религия 533
V. Оморочка.....538
VI. Тунгусская сказка 539

13. Негидальский этнографический словарь.

14. Айнская проблема.

I. Введение 555
II. Откуда пришли айны.... 558

III. Religions conceptions . . . 364
IV. Juridical life 370
V. Statistic data 384

7. The Orochs of the Tartar strait

I. Nomenklature and self namination 391
II. Origin 403
III. Family and sexual relation and the classificatory system of relationship 410
IV. The gens and relations between gentes 418
V. Religion 425

8. Oroch ethnographical dictionary

9. Golds

10. Different materials about the ethnography of the Golds

I. Conceptions about the other world and the rites connected with them 478
II. Different supplementary notes about the other world 490
III. Animism. Cult of the nature and animals 496
IV. Legends about animals . . . 501
V. Vengeance. Justice 504
VI. Slavery 506
VII. Different notes 507

11. Gold ethnographical dictionary

12. Negidals

I. Gentes 529
II. History and mode of life . . 531
III. Matchmaking and marriage norms 532
IV. Religion 533
V. Omorochka 538
VI. A tungustale 541

13. Negidal dictionary

14. The Ainu problem

I. Introduction 555
II. From where are the Ainu coming 558

III. Доказательства из области материальной культуры австронезийского происхождения айнов 559
IV. Доказательства из области орнамента. Культ змей..... 567
V. Другие доказательства из области культа 577
VI. Культ инау и пр. 579

VII. Доказательства из области социальной жизни..... 584
VIII. Доказательства лингвистические 584
IX. Доказательства антропологические 590

15. Культ инау у племени айну.

16. Антропологические исследования Л. Я. Штернберга на Дальнем Востоке.

I. Предисловие 637
II. Введение 639
III. Методика обработки 644

IV. Физический тип исследованных народностей по литературным данным 648
V. Общая характеристика материала 663
VII. Описательные признаки ..665
VIII. Измерительные признаки..713

17. Краткая программа для собирания этнографических сведений применительно к народам Сибири.

III. Arguments out of the material culture for the austronesian origin of the Ainu 559

IV. Arguments out of the ornamental oblasti. The snakecult . . . 567
V. Other proofs out of the religions cult 577
VI. The inau cult and other forms of cult 579
VII. Proofs out the social culture 584

VIII. Linguistis proofs 584

IX. Anthropological proofs . . . 590

15. The Inau cult among the Ainu

16. L. Sternberg's anthropological investigations in the Far East

I. Preface 637
II. Introduction 639
III. Method of working the materials 644
IV. The physical type of the investigated peoples according to literary data 648
V. General characteristic of the materials 663
VI. Descriptive marks 665
VII. Measuring marks 713

17, A brief program to collect ethnographical data among the peoples of Siberia.

Л. Я. ШТЕРНБЕРГ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Я. П. АЛЬКОР (КОШКИН)

Изучению народов Дальнего Востока Л. Я. Штернберг посвятил значительную часть своей жизни. Изучением гиляков на Сахалине началась (в 1890 г.) его научная деятельность, докладом об «Аинской проблеме» в Академии наук СССР (в 1927 г.), по возвращении с III Тихоокеанского конгресса в Токио, она так преждевременно закончилась.

В молодости Штернберг не думал о научной деятельности. Еще на гимназической скамье он мечтал отдать всю свою жизнь «на благо народа». Будучи студентом физико-математического факультета Петербургского университета и потом юридического факультета Новороссийского университета, Штернберг принимал участие в революционной деятельности, которой и отдал свои лучшие молодые годы. За активное участие в партии «Народная воля» он был арестован в 1886 г. и весной 1889 г., после трехлетней «отсидки» в Одесской центральной тюрьме, выслан на десятилетнее поселение на остров Сахалин, где и началась его этнографическая работа. Таким образом, на путь ученого Штернберга толкнули совершенно непредвиденно для него царская тюрьма и ссылка.

Правда, вопросами первобытной истории и социологии Штернберг интересовался еще до ареста и ссылки, но решающий толчок в этом направлении он получил в одесской тюрьме, когда, благодаря счастливой случайности, познакомился с книгой Фр. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» на немецком языке. Книга эта, как мы увидим дальше, чрезвычайно облегчила начало изысканий Штернберга по истории семейно-родовых отношений и оказала весьма значительное влияние на его первые работы.

I.

Отправляясь в ссылку, Штернберг питал надежду, что и в далеком изгнании он сумеет так или иначе быть полезным общественности, но об этнографической работе среди местных

«инородцев» (по тогдашней терминологии) он совершенно не думал. С первым «инородцем» Штернберг встретился в посту Александровском, т. е. в пункте своего первоначального поселения, через три месяца после своего прибытия на Сахалин. О впечатлении, которое произвела эта встреча на Штернберга, имеется характерная запись в его дневнике от 12 августа 1889 г.: «Я видел на улице старого шамана-гиляка в лохмотьях, с растрепанными сединами, с глуповатой добродушно-лукавой улыбкой на лице. Его окружали мальчики и кричали: «Смотрите старого шамана, он вам погадает». Я подошел. Невысокого роста старик в почтенных сединах, с высоким могучим лбом и добродушной физиономией стоял беспомощно среди них и смотрел на меня. Я отошел с грустью от этого зрелища»... Заканчивает Штернберг свою запись в дневнике многозначительной фразой: «Я еще когда-нибудь займусь их изучением».[1]

Очень скоро, через шесть месяцев после этой встречи с гиляцким шаманом, сахалинская администрация «позаботилась» дать Штернбергу возможность изучать гиляков. Дело в том, что в феврале 1890 г. за систематические выступления в защиту своих товарищей — политических каторжан, к которым стали применяться телесные наказания и т. п. меры, он был выслан в изолированный кордон Виахту, расположенный в 100 км к северу от Александровска, в полупустынной местности на берегу Татарского пролива. Здесь, в отгороженном досками углу общей со стражниками избы-казармы, Штернберг оборудовал «научный кабинет» и начал свою этнографическую работу. Неподалеку (в 2 км) от кордона находился маленький гиляцкий поселок, который Штернберг стал часто посещать и внимательно наблюдать жизнь его обитателей. Очень скоро, после вдумчивого и углубленного исследования, ему удалось обнаружить своеобразный семейно-родовой строй гиляков. На кордоне же, расположенном близ проезжего тракта, он впервые встретился и со случайно проезжавшими тунгусами.

К более широкому и систематическому изучению гиляков Штернберг приступил в начале февраля 1891 г., когда администрация, узнав о его занятиях с гиляками, предложила ему произвести посемейную перепись северо-западных гиляков Сахалина, от селения Аркыво до мыса Марии.

[1] Л. Я. Штернберг как полевой этнограф. ж. «Природа и люди» № 17/18 и 19. Стр. 33, Ленинград, 1931 г.

Во время этого путешествия Штернберг открыл у гиляков групповой брак и классификаторскую систему родства. Параллельно с этим он тщательно изучил родовые установления и религиозные воззрения гиляков. Уместно отметить, что перед началом своих научных исследований он не имел даже возможности ознакомиться с основными трудами того времени по этнографии Дальнего Востока. Вот что он пишет в предисловии к своим «Материалам»: «По условиям моего прибывания на Сахалине, очень долго для меня оставались недоступными и работы Шренка об истории и материальном быте приамурских народов...[1] Из внимательного анализа литературного наследства Штернберга и первых его печатных трудов видно, что он во время первого своего путешествия к гилякам не имел возможности ознакомиться не только с книгой Шренка «Об инородцах Амурского края», но и с морганов ским „Ancient Society" („Древнее общество"), тэйлоровской «Первобытной культурой» и другими работами по истории первобытного общества. Зато тюремное знакомство с классической работой Фр. Энгельса не пропало для Штернберга даром. Несомненно, благодаря этой работе он сумел в такой поразительно короткий срок открыть у гиляков групповой брак и классификаторскую систему родства и в основном ясно представить себе все значение этого открытия. Так, в письме от 19 мая 1891 г. к своему другу и соратнику по революционной деятельности, М. А. Кролю, Штернберг пишет:[2] «Я открыл у них (гиляков) родственную терминологию и семейно-родовые права, тождественные с таковыми же у ирокезов и в знаменитой punalua-family (на Сандвичевых островах), словом, остатки той формы брака, на которой Морган основал свою теорию и которая служила исходным пунктом брошюры Маркса и Энгельса „Der Ursprung der Familie, des Staates u. s. w.". Но в этой системе покоится интересное родовое устройство гиляков. Сначала я сам опасался верить своему открытию, но когда я во время переписи не пропустил ни одной семьи, ни одной юрты без подробных расспросов, как зовут друг друга разные члены рода семьи и какие кто имеет права, я убедился наконец.[3] В литера-

[1] Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, т. I, стр. VIII, Петроград, 1908, изд. Академии наук.

[2] Любезности вдовы покойного, С. А. Ратнер-Штернберг я обязан ознакомлением с содержанием этого письма.

[3] Несколько выше в том же письме Штернберг сообщает, что он переписал 1040 гиляков.

туре, мне известной, никто этой стороной вопроса не интересовался, хотя имеются довольно обширные исследования о гиляках».

После обследования гиляков северо-западного побережья следует ряд других его путешествий, давших в результате полное изучение в этнографическом отношении всего Сахалина. Так, в июне 1891 г. он произвел перепись гиляков и ороков р. Тыми и восточного побережья Сахалина, а также частично тунгусов. Зимой 1891 г. он познакомился с ольчами, приезжавшими поздней осенью для обменных операций на Сахалин. Лето 1892 года он посвятил путешествию по р. Поронаю и всей южной части Сахалина до с. Косуная, где попутно с айнами и ороками переписывал и изучал также и гиляков. Летом 1893 г. Штернберг обследовал западные берега Сахалина, от Аркыво до Сортуная, и изучал гиляков. В 1894 г. он совершил вторичное летнее путешествие к гилякам вдоль западного берега северного Сахалина и занимался изучением остатков каменного века и детально обследовал изменение состава населения по сравнению с 1891 годом.

В 1895 г. Штернберг получил разрешение переехать на время с научной целью с Сахалина на материк, но при условии передвижения в ограниченном районе, точно определенном администрацией. Летом того же года он выехал на пароходе «Владимир» из Александровского поста во Владивосток. Даже проезд на пароходе не пропал даром для него в отношении этнографических изысканий: на палубе парохода он нашел несколько орочей из Даты и Императорской гавани и установил их самоназвание — нани.

Позднее время не позволило Штернбергу посетить в том же году низовья Амура, и он воспользовался коротким периодом, оставшимся до закрытия навигации, для общего ознакомления со страной между Хабаровском и Благовещенском. В Благовещенске Штернберг посетил известного знатока гольдского языка Протодиаконова, который передал Штернбергу орочско-русский словарик, испещренный собственноручными гольдскими переводами. От Протодиаконова Штернберг узнал, что гольды себя именуют — нанай и здесь у него возникла мысль, что ороки, ольчи, орочи и гольды одно племя, поскольку они носят одинаковые самоназвания.

В конце июня 1896 г. Штернберг предпринял путешествие к амурским гилякам. Одновременно с этим ему представился слу-

чай попутно посетить и ту часть Татарского пролива, которая заселена орочами. Хотя в его распоряжении было очень мало времени, и орочам он мог уделить не больше месяца, он все же решил воспользоваться этим случаем. За время пребывания у орочей Штернберг посетил их селения в Императорской гавани и в бухтах Уи и Дюанка, с. Дату, все селения по реке Тумни до Мули-дата и во время экспедиции встречался с орочами и более отдаленных районов.

Закончив обследование орочей, Штернберг в августе того же года отправился из Императорской гавани в низовья Амура, где на ряду с изучением гиляков знакомился с ольчами. В этом путешествии он объехал низовья Амура до Софийского, а также морское побережье к северу от устья Амура до р. Коль и к югу до с. Чомы.

Зиму 1896—1897 г. Штернберг снова провел на Сахалине, продолжая заниматься изучением языка, фольклора и быта гиляков, а также проверкой прежних своих наблюдений.

В мае 1897 г. Штернберг, попав под амнистию, согласно манифесту 1895 г., досрочно покинул Сахалин и выехал на родину, получив в придачу 3 года гласного надзора полиции.[1]

Таким образом за восьмилетнее пребывание в ссылке Штернберг подробно исследовал общественный строй, религиозные воззрения и обычное право гиляков сахалинских и амурских и, кроме того, основательно изучил гиляцкий язык и фольклор. Изучил он также орочей, ороков, сахалинских тунгусов, айну, ольчей и частично негидальцев по случайным встречам в низовьях Амура.

После путешествия 1896 г. целых 13 лет длился перерыв в экспедиционной деятельности Штернберга. Лишь в 1910 г. по командировке Русского комитета по изучению Восточной и Средней Азии Штернбергу удалось вновь проехать на Амур и Сахалин, теперь уже в качестве признанного ученого.

Главной целью этой экспедиции было продолжение его прежних лингвистических и этнографических работ среди гиляков низовьев Амура и о. Сахалина. Среди гольдов и ольчей Штернберг имел в виду задержаться только на короткое время для того, чтобы ознакомиться с их жизнью лишь постольку, поскольку это могло иметь значение для лучшего понимания не-

[1] Согласно манифесту, срок ссылки должен был быть сокращен на одну треть, т. е. на 3 года 3 месяца и 10 дней, но, благодаря «заботливости» местной администрации, сокращение свелось к 1 году 5 месяцам.

которых сторон жизни и истории гиляков. Но вышло не совсем так, как было намечено, ибо большая часть экспедиционного времени ушла на изучение гольдов и на попутное знакомство с негидальцами, анюйскими удэ (по его тогдашней терминологии орочонами) и ольчами. Этой экспедицией Штернберг закончил полевое изучение народов Амурского бассейна и Сахалина.

II.

Прежде чем приступить к рассмотрению трудов Л. Я. Штернберга по изучению народов Дальнего Востока, для правильного их понимания совершенно необходимо, хотя бы в самых кратких чертах, остановиться на характеристике его философских взглядов.

В те годы, когда у Штернберга складывалось общее мировоззрение, он был народником и как таковой являлся сторонником так называемой русской субъективной школы в социологии, вождями которой были П. Л. Лавров и Н. К. Михайловский, а идейным отцом Бруно Бауэр.

Согласно установкам субъективных социологов, в корне противоположным установкам марксизма, основной причиной общественных явлений служат идеалы и цели людей, что и выделяет, по их мнению, социальную эволюцию из эволюции естественно-исторической и требует ее изучения с помощью особого «субъективного» метода, заключающегося в рассматривании и оценке всего прошлого и настоящего с точки зрения идеального общественного строя, вполне соответствующего требованиям человеческой природы. Из этого следует, что для надлежащего понимания прошлого и изменения существующего необходимо создание общих идеалов, утопий, чем и были заняты субъективные социологи. Их совершенно не смущало то, что «взгляд, согласно которому идеями и представлениями людей созданы условия их жизни, а не наоборот, опровергается всей историей, в которой до сих пор всегда достигалось нечто иное, чем то, чего желали, а в дальнейшем ходе в большинстве случаев даже противоположное».[1]

Таким образом отличительной чертой субъективистов является то, что «мир должного, мир истинного и справедливого» стоит у них «вне всякой связи с объективным ходом исторического развития: здесь — «д о л ж н о е», там «действительное», и эти

[1] Фр. Энгельс. Приложение к «Анти-Дюрингу». Собр. соч. Маркса и Энгельса. Т. XIV, стр. 364.

две области отделены одна от другой целой пропастью»,[1] и поэтому они не смогли ни объяснить прошлое, ни предложить реальные меры к изменению настоящего.

Из вышеизложенного становится также понятной огромная роль «критически мыслящих» личностей, которую им приписывали субъективисты, по выработке соответствующих идеалов и направлению хода истории по желательному пути. Объективного критерия таких идеалов, по взглядам субъективистов, нет, ибо мнение большинства не может служить мерилом истины.[2] Субъективные социологи совершенно не уяснили себе роль личности в истории и поэтому находили возможным обвинять марксистов в игнорировании личности, не понимая, что лишь марксизм объясняет действительную роль и значение личности. Преувеличение роли личности, непонимание ее действительной роли проходит красной нитью и через все работы Штернберга.

Для субъективных социологов не существует классового понятия общественно-экономической формации, они ищут развития общества вообще, выдумывают разные формулы прогресса, ведут споры о сущности и цели общества и т. д. В таком же духе составлено и определение общества, даваемое Л. Я. Штернбергом. «Общество, — пишет он в своих лекциях по «Эволюции социальной культуры», — агрегат людей... перманентный, непреходящий и притом связанный узами биологическими, в обширном смысле этого слова, т. е. теми насущными, непреходящими интересами, которые возникают в самой природе человека».

Возражая субъективистам, Ленин пишет: «Начинать с вопросов, что такое общество, что такое прогресс, — значит начинать с конца. Откуда возьмете вы понятие об обществе и прогрессе вообще, когда вы не изучили еще ни одной общественной формации, в частности, не сумели даже установить этого понятия, не сумели даже подойти к серьезному фактическому

[1] Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Собр. соч., т. VII, стр. 102.

[2] С марксистской точки зрения такое понимание объективного абсурдно. «Большинство», «толпа» и т. д. состоит из людей, а взгляды людей всегда субъективны, представляя одно из свойств субъекта. Объективны не взгляды «толпы», объективны те отношения в природе или обществе, которые выражаются в этих взглядах. Критерий истины лежит не во мне, а в отношениях, существующих вне меня. Истинны взгляды, правильно представляющие эти отношения; ошибочны взгляды, искажающие их» (Плеханов, указ. соч., стр. 226).

изучению, к объективному анализу каких бы то ни было общественных отношений.[1]

Субъективным социологам, в том числе Л. Я. Штернбергу, невдомек, что «вместо изучения и объяснения такие приемы дают только подсовывание под понятие общества либо буржуазных идей английского торгаша, либо мещанско-социалистических идеалов российского демократа, — и ничего больше».[2] И действительно, их теория явилась лишь выражением общественных идей русской мелкобуржуазной интеллигенции определенного периода и ни на шаг не подвинула человечество к пониманию реальных общественных отношений, а не тех, которые «соответствуют человеческой природе».

Общеизвестно и желание субъективных социологов подниматься над вопросом о классовой борьбе и рассматривать все общественные явления с надклассовой точки зрения отвлеченной справедливости. Исходя из этого, субъективисты вели ожесточенную борьбу с марксистским пониманием теории классовой борьбы, в частности выдвигая теорию об «искусственности» капитализма в России и об абсолютной возможности от русской деревенской общины XIX века перейти к социализму. Нет классовой борьбы и в работах Штернберга. Все вопросы в них рассматриваются с некоей надклассовой точки зрения. В качестве характерного примера можно привести следующее поучение Штернберга гилякам, при выборе ими своего судьи: «Судья должен быть беспристрастным к богатому и к бедному, другу и врагу, судить по совести».[3] Но и от Штернберга все же не могли ускользнуть факты эксплоатации среди гиляков, о чем свидетельствует следующая запись в одном из его дневников: «Эти (гиляцкие) кулаки эксплоатируют не хуже цивилизованных».[4] Однако в его печатных работах мы напрасно стали бы искать изложения того, как в разлагающемся гиляцком родовом обществе проявляется классовое расслоение и эксплоатация. Более того, сквозь все его работы проходит идеализация гиляцкого общества. Так, описывая гиляцких богачей (ызей), он говорит: «что такое ызь, как не та же цельная личность в ее высшем проявлении индивидуальности. Влияние ызя поэтому чи-

[1] Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов. Собр. соч. Ленина, т. I, стр. 74.

[2] Там же, стр. 75.

[3] Дневник первого путешествия к гилякам в феврале 1891 г. (рук.).

[4] Дневник путешествия к восточным гилякам, в июне 1891 г. (рук.).

сто фактическое, моральное, между ним и беднейшим из его сородичей нет еще никакой пропасти ни в умственном, ни в экономическом отношении, и в то же время над всеми доминирует высшая братская связь религиозно-социального союза рода.

Известны нелепые стремления субъективистов истолковать марксизм как «экономический материализм», якобы отрицающий всякие другие стороны общественной жизни, кроме экономической, несмотря на совершенно определенные указания основоположников марксизма, что нет какого-то автоматического действия экономического положения, как это иногда воображают. Марксизм не отрицает разных сторон общественной жизни, тем более их взаимоотношений, но показывает, что в последнем счете решающими являются экономические отношения. Находя взгляды марксистов односторонними, субъективные социологи выдвинули свою теорию взаимодействия факторов, не понимая, что взаимодействие само по себе ничего не объясняет, а, наоборот, нуждается в объяснении при помощи объективного критерия, каким может быть лишь экономическая структура общества.

Штернберг в своих трудах также призывает к плюрализму, рассмотрению разных сторон общественной жизни в их равноценной связи.

Неумение выделить в развитии общества важные и неважные явления и неумение найти объективный критерий и представляет корень субъективизма в социологии.

Нужно также отметить методически совершенно неправильный прием субъективных социологов, в том числе и Штернберга, биологизировать ряд общественных явлений. Так, сплошь и рядом в его работах мы можем найти «инстинкт симпатии», «потребность сотрудничества» и т. д. В особенности заметно это в области истолкования религиозных феноменов. Так, в своих рукописных лекциях по «эволюции религиозных верований» он религию определяет как «одну из форм борьбы за существование, в тех областях, где обычные средства не применимы». Глубоко прав Ленин, указывая, что «нет ничего легче, как наклеить «энергетический» или «биолого-социалистический» ярлык на явления в роде кризисов революций, борьбы классов и т. п. Но нет ничего бесплоднее, схоластичнее, мертвее, чем это занятие». Из определения религии Штернбергом без остатка выхолощена ее эксплоататорская сущность. Помимо того, это оп-

ределение позволяет Штернбергу в конце концов не делать никакой грани между религией и философией. Так, в неоконченном варианте об анимизме он пишет: «С ростом знания, когда слабеет сознание зависимости человека от сил, ему неизвестных... религия все больше теряет свою власть и уступает свое место чистому умозрению... Человеку, освободившемуся от элементарных, самых грубых тягот борьбы за существование, еще остается самая мучительная сторона его существования, тоска по вечности, скорбь за неизбежное страдание, венчаемая тайной смерти. Ему нужен мир... не мир, который люди тысячелетиями привыкли получать от практики религии, а мир внутренний, какой бы ценой он ни достался. И философия пытается дать ему этот мир теми средствами, на которые она способна. Каковы бы ни были эти ответы, будет ли это мужественный агностицизм, будет ли это безутешный пантеизм, будет ли это делающий bonne mine au mauvais jeu пассимизм, будет ли это материализм или спиритуализм, но всякий ответ для многих и надолго будет лучше, нежели ничем не разрешимая загадка. Таким образом, философия в этом смысле вполне подходит под наше определение религии, ибо она пытается облегчить человеческое существование в тех областях, в которых обычные средства борьбы за существование бессильны».

Наконец, нужно отметить, что субъективная школа в социологии в своих взглядах не придерживалась философского монизма. Субъективистам позволялось «брать хорошее отовсюду». Поэтому-то они считали в праве в своих работах применять и другие методы, кроме субъективного, однако, с тем, «чтобы высший контроль в социологии принадлежал субъективному». Ясно, что этим открывались беспредельные просторы эклектизму. Эклектизмом страдают и все основные теоретические построения Штернберга.

Все же, для исчерпывающего понимания взглядов Штернберга нужно принять во внимание и то, что он был не только субъективным социологом, но и выдающимся представителем так называемой классической школы в этнологии (точнее — психолого-эволюционистского направления в социологии), основанной Бастианом, Тэйлором и др. Этнографическое учение Штернберга представляет своеобразное сочетание субъективно-социологических и психолого-эволюционистских установок. Такое сочетание для Штернберга тем более было легким, что исходным пунктом для обеих школ служила человеческая психика.

Из представления Штернберга об обществе вытекает его определение этнографии, как «науки о человечестве и культуре». В более подробном виде это определение выглядит так: «этнография — наука, изучающая... человеческую культуру, и не культуру одних так называемых дикарей, а культуру всех народов и на основании сравнения этих различных культур строящая картину и законы эволюции человеческой культуры вообще». «И только тот, добавляет далее Штернберг, кто усвоил теоретические основы этнографии, в состоянии правильно изучать культуры отдельных народов, на какой бы степени развития они ни стояли».[1] «Социология народов, по словам Штернберга, хотя и претендует на самостоятельное значение, но когда мы вникаем в круг трактуемых ею явлений, нам начинает казаться, что она не составляет науки отдельной от этнографии».[2]

Для нас такое определение этнографии абсолютно неприемлемо, ибо в понимании Штернберга этнография превращена в социологию и в качестве таковой противопоставляется историческому материализму, единственной научной социологии.

В определении этнографии Штернберг вкратце выразил и свои воззрения на культуру и ее эволюцию.

Особо нужно отметить взгляды Штернберга на культуру, как на объект этнографического изучения. «Культура, — говорит Штернберг, — сумма всех ценностей, которые созданы самим человеком, его интеллектом. С психологической точки зрения она продукт индивидуальных открытий и изобретений, с динамической же — продукт постепенного накопления этих изобретений всеми прошлыми поколениями. Культура не биологическое, а социальное наследство прошлых поколений, и поэтому уровень культуры находится в зависимости исключительно от количества унаследованных изобретений и открытий, а не от эволюции физической природы самого человека. Настоящими культурными ценностями нужно считать только сами открытия и изобретения в виде знания и навыков, но не те вещественные объекты, в которые они время от времени воплощаются».

Со всей очевидностью здесь выступает идеалистическая сущность взглядов Штернберга на культуру, и поэтому нет надобности детальнее на этом останавливаться.

Штернберг, подобно остальным эволюционистам, а также субъективным социологам, отрицательно относился к диалекти-

[1] Этнография и народное хозяйство (рук.).
[2] Там же.

ческому методу, приписывая марксизму шаблонное применение гегелевских триад, не понимая, что «диалектическим методом... Маркс и Энгельс называли не что иное, как научный метод в социологии, состоящий в том, что общество рассматривается, как живой, находящийся в постоянном движении организм... для изучения которого необходим объективный анализ производственных отношений, образующих данную общественную формацию, изучение законов ее функционирования и развития».[1]

Штернберг счел возможным при исследовании общественных явлений ограничиться лишь применением сравнительного метода. Превалирующее значение, которое он придавал этому методу, нашло яркое выражение уже в вышеприведенном его определении этнографии как науки. В этой связи уместно привести слова Гегеля об относительном значении сравнительного метода. Останавливаясь на обрисовке некоторых значительных успехов, достигнутых сравнительной анатомией и сравнительным языкознанием, Гегель говорит: «при этом, однако, мы не только должны заметить, что ученые заходили слишком далеко, предполагая, что этот сравнительный метод можно применять с одинаковым успехом во всех областях познания, но должны в особенности еще, кроме того, подчеркнуть, что одно лишь сравнение не может дать полного удовлетворения научной потребности и что достигнутые этим методом результаты должны рассматриваться лишь как хотя и необходимые, но все-таки подготовительные работы для подлинно постигающего познания».[2] И это правильно, ибо с помощью сравнительного метода невозможно вскрыть сущность явлений.

Значительный интерес представляют взгляды Штернберга на развитие культуры. «В результате своего сравнительного изучения культуры, — говорит он, — этнография ведет нас к тому заключению, что творчество культуры везде и всегда шло по одним и тем же законам, что человеческая психика в своем творчестве едина, что человеческая культура так же едина, как един его творец — человечество в целом, и что все различия в культуре — результат не психических различий, а различий в географических и исторических условиях, чисто внешних и переменчивого характера». «Идеал культуры — коллективное творчество и равномерное распределение культурных ценностей. Всякая культура имеет

[1] Ленин. Ук. соч., стр. 93.

[2] Энциклопедия философских наук. Соч. Гегеля. Ч. I, т. I, М.-Л. 1929, стр. 200—201.

тенденцию к распространению: конечная цель — универсализм и единство человеческой культуры».[1]

Эта установка дала ему возможность вести решительную борьбу с расовой теорией в этнологии, утверждавшей неравноценность различных рас и народов. С другой стороны, именно эта установка позволила Штернбергу, в ряде случаев объяснения тех или иных общественных явлений, приблизиться к точке зрения диалектического материализма.

Как виднейший представитель эволюционной школы в России, Штернберг вел борьбу с реакционной культурно-исторической школой, возглавляемой патерами Шмидтом и Копперсом, против ее теорий диффузии (культурных заимствований), культурных кругов, изначальности единобожия, индивидуального брака и частной собственности. Говоря о патере, теперь кардинале, В. Шмидте и его культурно-исторических взглядах, Штернберг указывает, что «в течение многих лет он (Шмидт) тенденциозно пропагандирует эти воззрения в своем влиятельном журнале „Anthropos", который, благодаря богатым издательским средствам, сумел привлечь к себе сотрудничество, помимо целого ряда исследователей-миссионеров, также очень выдающихся этнологов.[2]

Не будет лишним заметить, что, стойко защищая свои психолого-эволюционистские установки, Штернберг вел борьбу с модными буржуазными теориями Маррета (о преанимизме), Леви-Брюля (о дологическом мышлении), Фрейда (о сексуальном начале всех общественных явлений) и т. д. В этом отношении его материалы и сейчас имеют значительную ценность.

Все же самой важной стороной научной деятельности Штернберга нужно считать то, что он был одним из крупнейших последователей знаменитого американского этнолога Л. Моргана, наново открывшего, по словам Энгельса, материалистическое понимание истории. Штернберг подкрепил и развил теорию Моргана своими замечательными открытиями классификаторской системы родства и группового брака у народов Дальнего Востока а также рядом своих исследований в области доистории. В качестве морганиста Штернберг был отмечен и Энгельсом, переведшим на немецкий язык отчет об одной из его работ и написавшим ему личное письмо, о чем речь пойдет дальше.

---

[1] Введение в этнографию (рук.).

[2] Современная этнография, ж. Этнография. № 1—2, стр. 24—25 М.-Л. 1926

III.

Вкратце ознакомившись с теоретическими взглядами Л. Я. Штернберга и приступая к обзору его трудов по изучению народов Дальнего Востока, необходимо прежде всего оговориться, что подвергнуть подробному критическому рассмотрению все эти работы не позволяют размеры настоящей статьи, и мы остановимся лишь на главнейших моментах.

До сих пор опубликованы не все работы Штернберга по Дальнему Востоку, да и то, что появилось в свет, разбросано по многочисленным труднодоступным в настоящее время журналам и сборникам. Лишь настоящее издание, предпринятое и осуществленное по инициативе общественности Дальнего Востока, представляет возможность ознакомиться с главнейшими работами Штернберга, написанными им о народах Дальнего Востока, в том числе и с публикуемыми впервые рукописями.

Основными печатными работами Штернберга по этнографии Дальнего Востока являются: 1) Сахалинские гиляки (Этнографическое обозрение, кн. 2, М., 1893 г.); 2) Орочи Татарского пролива (сокращенное изложение в еженедельнике «Владивосток» № 47, 48, 50, 51 за 1896 г.); 3) Гиляки (Этнографическое обозрение, кн. 60, 61 и 63 за 1904 г., отд. оттиск, М., 1905 г); 4) Культ инау у племени айну (Ежегодник Русского антропологического общества при Петербургском университете, Пет., 1908); 5) The Turano-Ganowanian System and the nations of the Nord-East Asia (Proceedings of the XVIII International Congress of the Americanists, London, 1912; 6) Divine election in primitive religions (Proceedings of the XXV International Congress of Americanists, 1925, русское дополненное издание под названием «Избранничество в религии», помещено в «Этнографии» № 1 за 1927 год); 7) Аинская проблема (посмертная работа, помещена в Сборнике Музея антропологии и этнографии Академии наук, т. VIII, Ленинград, 1929). Из этих работ в настоящем издании не помещены: The Turano-Ganowanian System и Избранничество в религии, зато впервые напечатаны: Социальная организация гиляков, Гольды (незаконченный отчет по экспедиции 1910 г.) и Классификация народов Дальнего Востока.

По языкам Дальнего Востока Л. Я. Штернбергом опубликованы следующие работы: 1) Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора (Известия Академии наук, т. XII, № 4, Пет., 1900); 2) Bemerkungen über die Beziehungen zwischen der Morphologie der giljakischen und amerikanischen Spra-

chen (XIV Internationaler Amerikanisher Congress, Stuttgart, 1904; 3) Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, т. I, ч. 1 (изд. Академии наук, Пет., 1908). Оставшиеся не напечатанными материалы по гиляцкому языку и фольклору предположены к изданию Академией наук СССР. В настоящем издании из языкового наследства Штернберга помещены следующие материалы по тунгусо-манджурским языкам: 1) Орочский этнографический словарь, 2) Гольдский этнографический словарь с грамматической заметкой, 3) Негидальский этнографический словарь, 4) Грамматические заметки по негидальскому языку.

Из сделанного нами в I главе описания путешествий Л. Я. Штернберга мы видели, что большую часть своих полевых исследований он производил у гиляков, в соответствии с чем его основные печатные труды по этнографии и языкознанию Дальнего Востока посвящены именно этой народности.

Работы Штернберга по гилякам распадаются на две группы: одна из них отведена вопросам социального строя и религиозных верований, другая — фольклору и языку. Из работ первой группы основными являются: «Сахалинские гиляки», «Гиляки», «Турано-ганованская система и народы северо-восточной Азии»[1] и появляющаяся ныне впервые в печати «Социальная организация гиляков». В первой из перечисленных работ мы находим, так сказать, в зародыше почти все то, что в остальных из перечисленных работ дано им потом в более углубленном и разработанном виде.

Особенно следует отметить то, что в этом первом очерке, написанном в 1891 г., т. е. в результате короткого сравнительно периода наблюдений, имеется уже совершенно ясное описание открытого им у гиляков группового брака и классификаторской системы родства, основных черт их родового строя и т. д. Рукопись этой работы Штернбергу удалось отправить тогда в Москву, где она была сначала зачитана в виде доклада в Обществе изучения естествознания, антропологии и этнографии (10 октября 1892 года) секретарем общества Н. Я. Янчуком. Уже через несколько дней после доклада, в «Русских ведомостях» появился отчет с довольно подробным изложением I и II глав рукописи. Новизна и большая теоретическая значимость материала вызвали всеобщее внимание в научных кругах, интересующихся историей первобытного общества. Этой работой заин-

[1] Proceedings of the XVIII International Congress of the Americanists. London 1912.

тересовался также и Фридрих Энгельс, тщательно следивший за русской политической и общественно-научной литературой, и поместил в „Die Neue Zeit“ (XI Jahrgang, B. I., 1893) полный перевод газетного отчета о работе Штернберга со своими вступительными замечаниями под заглавием „Ein neuentdeckter Fall in der Geschichte der Ehe“.[1] Особенно большое значение Фр. Энгельс придавал подтверждению существования группового брака на гиляцком материале. В виду огромного методологического значения приводим эти замечания Энгельса полностью. «В последнее время, — пишет он, — у некоторых рационалистических этнографов опять вошло в моду отрицать существование группового брака. В виду этого представляет большой интерес следующий отчет, который я перевожу из «Русских ведомостей» (Москва, 14 октября 1892 г., старого стиля). Он не только определенно подтверждает существование группового брака, т. е. права взаимных половых сношений между определенной группой мужчин и группой женщин, но и приводит пример такой его формы, которая тесно примыкает к пуналуальному браку гавайцев, т. е. к наиболее развитой классической форме группового брака. В то время как типичная пуналуальная семья состоит из ряда братьев (единоутробных или более отдаленных по родству), которые находятся в брачном сожительстве с некоторым числом единоутробных или более отдаленных по родству сестер, мы видим на острове Сахалине, что мужчина находится в браке со всеми женами своих братьев и всеми сестрами своей жены, а это означает, если рассматривать это явление с женской стороны, что его жена имеет право половых сношений с братьями мужа и мужьями своих сестер. Отличие от типичной формы пуналуального брака состоит, следовательно, только в том, что братья мужа и мужья сестер не являются необходимо одними и теми же лицами. Следует еще заметить, что в этом случае подтверждается то, что я писал в «Происхождении семьи», 4 изд., стр 28-29: «Этот групповой брак далеко не выглядит так ужасно, как его рисует себе привыкшая к проституции и домам терпимости фантазия наших филистеров». «Дикари, живущие в групповом браке, далеко не ведут ту развратную жизнь, которую эти филистеры ведут под покровом тайны.

[1] Впервые по-русски эта статья Энгельса появилась лишь в 1922 г. в приложении к изданной «Московским рабочим» в «Библиотеке коммуниста», книге Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», стр. 123-125.

Эта форма брака (по крайней мере, во встречающихся еще теперь случаях на практике) отличается от свободного парного брака или многоженства только тем, что дозволяются нравами половые сношения в ряде таких случаев, которые, при других условиях, влекут за собой строгое наказание. То обстоятельство, что использование этих прав на практике вымирает, доказывает только, что сама эта форма брака осуждена давно на вымирание, как это подтверждается и редкостью следов ее существования».

«Кроме того весь рассказ интересен еще тем, что он снова показывает, как сходны, даже тождественны в своих основных чертах, общественные учреждения таких первобытных народов, находящихся на почти одинаковой ступени развития. Большая часть того, что рассказывается в этом отчете о Сахалине, вполне применима к дравидийским племенам Индии, к жителям тихоокеанских островов, в эпоху их открытия, к краснокожим».

В заключение Энгельс приводит полностью перевод газетного отчета о статье Штернберга. По поводу материалов, выявленных из газетного отчета, Фр. Энгельс написал Л. Я. Штернбергу письмо, как об этом последний мне сообщил в личной беседе. К сожалению, предпринятые поиски этого письма в архиве Штернберга не дали пока никаких результатов. Полностью в печати «Сахалинские гиляки» появились в журнале «Этнографическое обозрение» за 1893 г. В этой работе Штернберга чувствуется сильное влияние книги Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Влияние Энгельса в значительной степени нейтрализовало психологический подход Штернберга, и «Сахалинские гиляки» безусловно являются наиболее материалистической книгой, вышедшей из-под его пера.

Открытие Штернбергом у гиляков группового брака и классификаторской системы родства, сохранившей к тому некоторые термины, утерянные в менее примитивных системах, блестяще подтвердило взгляды Энгельса, смотревшего на групповой брак, как на определенную всеобщую ступень в истории брака и на классификаторскую систему, как на верный показатель ранее существовавших половых норм. Описанная Штернбергом классификаторская система родства у гиляков оказалась по типу сходной с турано-ганованской. Мало того, «это лучший образец туранской системы, — говорит сам Штернберг, — к тому же лучше всего сохранившийся и дающий наилучшую корреляцию[1]. Этим

[1] The Turano-Ganowanian System, p. 323.

открытием Штернберг заполнил пробел в научной литературе по первобытным общественным отношениям, не имевшей никаких данных о социальном строе и половых нормах у приамурских народов. Этих данных не было и у Моргана, и он лишь догадывался о существовании классификаторской системы у приамурских народов, как промежуточного звена между народами Индии и Северной Америки.

Вплоть до настоящего времени эти открытия Штернберга упорно замалчиваются сторонниками клерикальной историко-культурной школы (ярыми противниками марксизма и теории Моргана), так как они неопровержимо на живом примере доказывают существование группового брака, столь неприятного католическим патерам, утверждающим извечность индивидуального брака, частной собственности и единобожия.

Как уже было выше указано, при составлении «Сахалинских гиляков» Штернберг не имел возможности ознакомиться с основной литературой по народам Дальнего Востока, и у него вкрались досадные неточности; так, он совершенно неправильно пишет, очевидно следуя устным рассказам русского населения, «что гиляки нижнего Амура говорят тем же языком, что и тунгусы». В действительности здесь речь идет не о гиляках, а об ульчах (ольчах), имеющих язык, близкий к тунгусскому. Далее, нужно принять во внимание, что он называет сахалинских ороков орочонами, согласно местному русскому названию.

Монография «Гиляки», и «Социальная организация гиляков», являющаяся расширенным и углубленным изданием III и глав «Гиляков», написаны Штернбергом уже после возвращения из ссылки. При составлении этих работ Штернберг имел уже под рукой всю основную литературу, и вопросы, исследуемые им, разработаны весьма обстоятельно. В этих работах выявлен ряд новых моментов социального строя гиляков, что Штернбергом с успехом сопоставляется с австралийскими материалами и частично помогает их разъяснению. Но обе эти работы, не в пример «Сахалинским гилякам» и «Орочам», как и все остальные работы Штернберга после ссылки, носят более отчетливо выраженный идеалистический характер.

Особенно тщательно в этих трудах разработан вопрос о кузенном браке. В этом отношении Штернберг обогатил историю брака ценным материалом, весьма тонко им проанализированным. Однако, тогда, когда Штернберг пытается вывести кузенный брак из группового брака, он впадает в противоречие с са-

мим собою и становится на антиморгановскую и заодно и антиэнгельсовскую точку зрения. Признание того, что кузенный брак предшествовал групповому, логически ведет за собой вывод о том, что кузенному браку предшествовал брак индивидуальный. Также совершенно идеалистическим является рассуждение Штернберга о причинах перехода брака между сестрами и братьями в кузенный брак.

С большой обстоятельностью Штернберг выявил родовой характер группового брака гиляков, а также установил принципы трех- и четырехродовой фратрии. Безусловно, правильными являются выводы Штернберга о предшествовании перекрестного одностороннему кузенному браку.

Весьма важное значение имеет также для подтверждения существования группового брака вскрытый Штернбергом у гиляков институт избегания (avoidance), по которому лица, не имеющие взаимных половых прав, должны избегать взаимных взглядов, разговоров и пр. Переживания этого института у народов, уже вышедших из стадии группового брака, он считал лишним доказательством ее прежнего существования.

Далее, в работах Штернберга дана яркая картина родового быта гиляков и основных норм обычного права. Говоря о роде, нужно, кстати, подчеркнуть правильность критики Штернбергом Кунова, отрицающего, вопреки Энгельсу, существование родового строя у австралийцев.

Довольно подробно Штернберг останавливается на хлай-нивухах и совершенно правильно объясняет, что они рекрутируются из ызей (богачей), но мы напрасно ждем от него ответа на вопрос о причинах разложения рода и появления ызей. Вместе с этим, нужно сказать, что факт существования богачей у современных так называемых первобытных народов, и в особенности их социальная роль, обходились молчанием в этнографической литературе, и лишь Штернберг был одним из немногих этнографов — немарксистов, который обратил на это внимание. Несмотря, однако, на то, что приведенный Штернбергом материал весьма убедительно свидетельствует о начатках классового расслоения у гиляков, он этого не вскрыл, вследствие того что смотрел через очки народников и видел в появлении классового расслоения проявление не имманентных экономических законов каждого общества, а лишь влияние на гиляков их соседей — русских.

Значительная часть монографии посвящена религии гиляков.

Здесь во всю ширь развернуты концепции Штернберга о хозяевах, впервые высказанные им в «Сахалинских гиляках». «Каждая стихия имеет своего «хозяина», который есть «бог», но, подобно тому, как в каждом роде имеются выдающиеся людибогачи, из которых один наиболее богатый («хозяин» по бытовой терминологии гиляков), так и у духов, которые по воззрениям гиляков также живут родами, имеются свои «хозяева». Этой концепцией Штернберг подчеркивает отражение общественного строя в религиозных представлениях. Заслуживают внимания также взгляды Штернберга о связи тотемизма с родовым обществом. По мнению Штернберга «...не тотемизм, т. е. не вера в происхождение от того или другого вида животного, как это принято думать, создал родовых богов, а наоборот: родовые боги создали тотемизм. Не чем иным нельзя объяснить запреты тотемистов употреблять в пищу мясо тотемов, как страхом убить какого-нибудь сородича, превратившегося в тотемного животного».

Штернберг оспаривает мнение о том, что страх создал бога, и выдвигает свое соображение о том, что культ ряда животных (напр., медведя и касатки) вызывается кажущимся покровительственным отношением их к человеку.

В «Гиляках» Штернберг также впервые сформулировал свое мнение о том, что шаман является избранником божьим.

Вторую группу работ Штернберга по гиляковедению составляют «Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора» и «Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора», сюда же относится конспект доклада на XIV конгрессе американистов в Штутгарте „Bemerkungen über die Beziehung zwischen der Morphologie der giljakischen und amerikanischen Sprachen", где он доказывает грамматическое сходство гиляцкого языка с некоторыми языками американских индейцев. Появившиеся в свет данные по гиляцкому фольклору и языку составляют лишь часть собранного им материала. Он при жизни так и не собрался выпустить гиляцкую грамматику, словарь и дополнительные фольклорные материалы, но и то, что им опубликовано по изучению этого исключительно трудного языка вместе с указанными выше открытиями по изучению родового и семейного строя гиляков, настолько значительно, что в истории этнологии и лингвистики за Штернбергом по праву останется имя крупнейшего гиляковеда и первого серьезного исследователя и знатока гиляцкого языка.

Следующую область работы Штернберга, как дальневосточного этнолога, представляло изучение тунгусо-манджурских народов. Из коренного населения Амурского края он прежде всего обследовал орочей Татарского пролива. И хотя он уделил им всего один месяц, он и тут успел сделать ряд важных наблюдений и открытий, которые и опубликовал в статье «Орочи Татарского пролива», полностью появляющейся лишь в настоящем издании. И у орочей он нашел групповой брак и классификаторскую систему родства (кстати сказать, эта система совпадает в основном с системой гольдской и тунгусской), но при этом он в их брачных нормах обнаружил черты, указывающие на более раннюю стадию по сравнению с гиляцкими. Именно здесь еще бытовало право на брак и половые сношения между отдельными категориями лиц безразлично как восходящих, так и нисходящих поколений, что послужило сугубым подтверждением правильности морганов ской теории и что дало Штернбергу неопровержимые доводы для критики антимарксистской теории Каутского, утверждавшего, что классификаторская система родства служит лишь для наименования поколений и что, следовательно, она отнюдь не говорит о наличии группового брака.

Далее, в этой работе, впервые в этнографической литературе, дано описание орочского рода. Однако, следует тут же отметить, что определение рода как «родственно-религиозного союза, внутри которого брак и половые сношения не допускаются», совершенно недостаточно, ибо оно не вскрывает экономической структуры родового общества.

Из многочисленных собранных Штернбергом материалов о религии и шаманстве орочей наиболее интересно указание, что представление о верховном божестве Эндури заимствовано ими у их более культурных соседей — манджуров и китайцев, при посредстве гольдов. «Чего нет в общественной жизни, — говорит Штернберг, — именно верховной власти, того они (орочи) не могли внести в мир богов. Но дело сделано, идея эта у них уже привилась... но она не их идея, и до сих пор она стоит одиноко среди их системы богов».

Особое внимание в этой работе Штернберг обращает на выяснение самоназвания орочей и опровержение мнения Шренка о происхождении термина орочи. Констатированное им самоназвание н а н и оказалось общим для целой группы амурских племен — орочей, гольдов и ороков — и убедило его, что эти племена общего происхождения. Опираясь на собственные

данные, Штернберг, в противовес Шренку, выдвинул гипотезу о приходе орочей на их теперешнее место жительства с севера. Гипотеза Штернберга вполне убедительно показывает оленеводческое прошлое орочей, но она совершенно неприменима к разъяснению истории хозяйства удэ, которых Штернберг тогда неправильно идентифицировал с орочами, несмотря на то, что у удэ отличный язык и формы хозяйства. Все данные, имеющиеся теперь об удэ, дают отрицательный материал в отношении их оленеводческого прошлого.

Следующая работа Штернберга по тунгусо-манджурским народностям «Гольды» представляет собой неоконченный отчет об его экспедиции 1910 г. на Амур. Большой интерес представляет вопрос, поднятый Штернбергом о догольдском населении Амура. Для освещения этого вопроса он впервые привлек и фольклорные материалы. Собранный Штернбергом материал позволяет считать ха (название догольдского населения Амура) дючерами, о проживании которых в XVII веке на Амуре имеются достаточные исторические данные. Мои материалы также подтверждают, что ха являлись дючерами, или, как их гольды называли, иргэнь (житель), что по-манджурски значит население, не несущее воинской повинности. Следовательно, дючеры являлись непривилегированной частью манджурского народа.

Говоря о составе и истории гольдских родов, Штернберг устанавливает, что, несмотря на сходство самоназвания, языка, обычаев, религиозных воззрений и т. д., гольды представляют конгломерат родов самого различного происхождения и что образование этого конгломерата происходит путем постоянного притока чужеродных пришельцев. Штернберг придает слишком большое значение биологическим моментам и поэтому не обращает никакого внимания на экономические предпосылки образования гольдской народности. Наши материалы позволяют судить, что большинство гольдов — бывшие оленеводы, осевшие на Амуре и под влиянием местных условий заменившие оленеводство рыболовством и собаководством. В соответствии с изменением хозяйственного образа жизни, тунгусский язык и религиозные верования кочевых оленеводов были заменены языком и религией рыболовов.

Большой интерес также представляет описание института джангиней (судей), открытого им у гольдов, а еще раньше у орочей.

Третьей работой по тунгусским народам является «Класси-

фикация и номенклатура коренного населения Амурского края». Она состоит из двух глав — классификации и номенклатуры. Первая глава вполне закончена Штернбергом, а из второй главы он успел написать лишь раздел об ороках. Из дневников и других рукописей удалось сделать выборку заметок этнонимического значения, из которых и составились дополнительные разделы об ольчах, ороках и гольдах.

Материалы по классификации в свое время имели бы большое значение для исправления шренковской классификации. В настоящее время они имеют лишь историческое значение.[1] Этнонимические материалы и сейчас еще не утратили своего значения. В особенности важно то, что Штернбергу удалось выяснить, что нгатку — негидальское название для манджурских племен с небритой передней частью лба (следовательно, ольчей и низовых гольдов), а гольды — название племен с бритой передней частью лба, что являлось признаком манджурского подданства (верховских гольдов). Это имеет большое значение для расшифровки казацких отписок о завоевании Амурского края. Нужно также указать, что Штернберг здесь первый правильно разъяснил название ольча (ульча), произведя его из ольчского слова уля — олень.

Публикуемые здесь словари орочского, гольдского и негидальского языков дают довольно значительное количество технических, социальных и религиозных терминов, а заметка о негидальском языке представляет собой первый в лингвистической литературе грамматический обзор этого малоисследованного языка.

Таким образом мы видим, что и в области изучения тунгусо-манджурских племен Штернбергом сделано не мало, и он по праву считался, после Шренка, авторитетнейшим тунгусоведом, несмотря на то, что из своих богатых материалов, собранных им по этим народностям, он обработал лишь небольшую часть. Большой заслугой его является и то, что, благодаря ему, ряд

[1] При ознакомлении с классификацией Штернберга должна быть принята во внимание современная классификация тунгусо-манджурских племен, принадлежащая автору настоящей статьи: 1. Тунгусская или северная группа: а) эвенки — собственно тунгусы (тунгусы, орочоны, манегры, солоны, бирары), б) эвены — ламуты (камчатские и охотские орочоны, орочоны, северо-якутские ламуты), элкамбэйе—негидальцы (амгунцы), 2. Маньчжурская или южная группа: а) собственно маньчжуры, б) нанэй — гольды, (ходзены, самагиры, кили), в) нанэй, — ульчи (ольчи, ороки), г) нани (орочи), д) удэ (кякары).

молодых исследователей направил свои изыскания в сторону тунгусоведения: он широко делился своим опытом, своими знаниями и мыслями со своими учениками и своим энтузиазмом вдохновлял их на работу.

Другой дальневосточной народности — айну — Штернберг посвятил хотя гораздо меньше времени, чем гилякам, но все же он успел изучить ее довольно основательно, что видно из его предсмертной выдающейся работы «Аинская проблема», где затронуты разнообразные стороны жизни айну и привлечены материалы историко-культурные, антропологические, археологические, лингвистические и пр. Штернберг в этой работе показал, что айну не монголы и не палеоазиты, каковыми их считали, а связаны в культурном, языковом и антропологическом отношениях с народами Индонезии или Австронезии. Эта гипотеза в связи с новыми открытиями в области былых миграций и сношений тихоокеанских народов, раскрывала перед ним широкие перспективы в смысле выяснения прошлых судеб тихоокеанских народов, в том числе и наших дальневосточных народов, но неожиданная кончина его пресекла эти широкие научные планы.

В работе «Культ инау у племени айну» Штернберг дает подробное описание этого своеобразного культового явления и выдвигает остроумное предположение о том, что инау (заструженные палочки) не жертвоприношения, как это предполагали раньше, а посредники между богами и человеком. Тут следует еще отметить интересную мысль Штернберга о связи этого культа (а также культа близнецов) с индийскими культами.

*
**

Своими многосторонними исследованиями семейно-родовых отношений, обычного права, религиозных верований, первобытного искусства, национальных языков и фольклора, а также археологии и антропологии Дальнего Востока Л. Я. Штернберг вполне заслуженно завоевал себе имя лучшего знатока народов Дальнего Востока и вместе с тем и лучшего русского этнографа своего времени.

Весьма заметную роль Штернберг сыграл в деле этнографического изучения Дальнего Востока и как организатор и педагог. Долгие годы он фактически руководил Музеем этнографии и антропологии Академии наук, и благодаря ему и его сотрудникам и ученикам музей обогатился, в частности, дальневосточными коллекциями, не говоря уже о том, что при нем музей

приобрел свое международное значение. Далее Штернберг организовал этнографический факультет Географического института (в дальнейшем превратившийся в этнографическое отделение Ленинградского государственного университета), которым и руководил со дня его основания до своей кончины, и который дал ряд исследователей и практических работников среди культурно-отсталых народов СССР, в том числе и среди народов Дальнего Востока.

Напечатанные в этом издании работы Штернберга представляют значительный интерес с точки зрения общетеоретической. Помимо их значения для истории доклассового общества и для подтверждения морганов ской теории (в «снятом» виде усвоенной Марксом и Энгельсом), о чем мы говорили выше, они помогают бороться против реакционной культурно-исторической школы в этнологии, против ее идей извечности единобожия, частной собственности и индивидуального брака, против антимарксистских установок Каутского и Кунова в области истории доклассового общества; против увлечения леви-брюлевской теорией дологического мышления и марретовской теорией доанимизма.

Однако, ни на минуту мы не должны упускать из виду, что Штернберг стоял на идеалистических позициях в области изучения общественных явлений, выводя законы развития общества из развития человеческой психики. Нашей задачей является вскрытие методологической несостоятельности обще-теоретических взглядов Штернберга, дающего неправильное представление о причинах и ходе развития человеческого общества, игнорирующего вопрос о происхождении классов и идеализирующего первобытное общество. Работы Штернберга и заключающийся в них ценный материал могут быть использованы лишь в критически преодоленном виде.

Большое значение имеют труды Штернберга и в практическом отношении. В настоящее время, когда происходит социалистическое наступление по всему фронту и когда на социалистический лад перестраиваются и наиболее отсталые северные окраины нашей обширной страны, когда происходит невиданный в истории расцвет национальных культур, мы испытываем огромную нужду в работах, которые могли бы дать нам данные о тех или иных сторонах этих национальных культур. В этом отношении нам навстречу идут материалы Штернберга. В них мы находим тщательное описание родового устройства народов Дальнего Востока, что может быть использовано в нашей борь-

бе за скорейшую ликвидацию патриархально-родовых пережитков, как одного из основных тормозов социалистического строительства на северных окраинах. В них мы находим подробные материалы о шаманстве, которые могут найти свое применение в нашей антирелигиозной работе. Находим мы в них и описание обычного права и роли джангиней (судей), что может послужить нам материалом в борьбе за искоренение обычного права и замены его советским правом. Наконец, данные о брачных отношениях могут с успехом быть использованы в деле раскрепощения женщины народов Севера.

Конечно, при этом мы должны учесть коренные изменения, произведенные пролетарской революцией среди народов Севера. Из угнетенных и вымиравших при царизме «инородцев» они превратились в равноценных строителей социализма, из народов «неисторических» стали народами историческими.

На территории народов Севера созданы национальные округа, районы и советы, развернулась мощная волна производственного кооперирования, строятся совхозы, ведется упорная борьба с кулачеством, шаманами и патриархально-родовыми пережитками, место царских острогов заняли культурные базы, раскинулась школьная и больничная сеть, созданы техникумы на местах и Институт народов Севера ЦИК СССР в Ленинграде для подготовки кадров средней и высшей квалификации из самих народов Севера, развернулся культурный поход за ликвидацию неграмотности, создана и развивается письменность на 14 северных языках, ведется большая работа по улучшению труда и быта женщины Севера.

Вся наша страна напрягает все усилия, чтобы, следуя ленинской национальной политике, помочь культурно-отсталым народам СССР в кратчайший срок изжить свою веками сложившуюся отсталость, помочь им сравняться с наиболее культурными народами Союза, содействовать непосредственному переходу их разлагающегося родового общества в общество социалистическое, минуя капиталистическую стадию. И печатаемые ныне работы Штернберга, при известном критическом подходе к их методологии несомненно представят, повторяем, весьма ценный материал для наших работников на этом поприще.

***

Предлагаемое собрание работ Штернберга, за вычетом монографии «Гиляки» и очерков «Сахалинские гиляки», «Орочи», «Аинская проблема», «Культ инау» и «Программы по собиранию этнографических сведений» появляется в печати впервые.

В частности необходимо дать некоторые пояснения к этим работам. Конец статьи «Классификация коренного населения Амурского края», именно, часть, касающаяся номенклатуры этих народов, восстановлена В. И. Цинциус [1] по черновым наброскам Штернберга, найденным в его архиве. Конец очерка «Гольды», представляющего отчет по экспедиции 1910 г., также не обнаружен в архиве, и этот пробел до известной степени возмещают «Отдельные материалы по этнографии гольдов», почерпнутые В. Цинциус из его же архива.

Из архива же извлечены В. И. Цинциус и систематизированы отдельные материалы этнографические, лингвистические и частью грамматические по тунгусо-манджурским народам (1895—1896 и 1910 гг.), гольдам, орочам и негидальцам, при чем в выборке материалов негидальских принимала участие и другая ученица Штернберга, К. М. Мыльникова [2]. «Отдельные материалы по гилякам выбраны С. А. Ратнер-Штернберг [3] из записных книжек автора и других его путевых заметок 90-х годов прошлого столетия и 1910 г. и ею же систематизированы, при чем по возможности соблюдены стиль записей и транскрипция туземных слов и, где удалось установить, указаны даты.

Транскрипция гиляцких слов и текстов просмотрена учеником Штернберга по гиляковедению, Ю. А. Крейновичем [4].

Материалы антропологические обработаны Г. И. Петровым [5].

---

[1] Доцент Ленинград. историко-лингвистического института и научный сотрудник Института народов Севера (ИНС'а).

[2] Исследовательница негидальцев и ламутов.

[3] Этнограф Академии Наук СССР.

[4] Исследователь гиляков, научный сотрудник ИНС'а.

[5] Быв. научный сотрудник Музея Антропол. и Этногр. Ак. Наук СССР., ныне старший научный сотрудник Акад. Матер. Культуры в Ленинграде.

По поводу «Отдельных материалов», как тунгусских, так и гиляцких, следует оговориться, что в них могли попасть и данные, наскоро набросанные во время полевых работ Штернберга и, быть может, при дальнейших изысканиях им же отвергнутые или исправленные, но выяснить такие случаи, если они и имели место, нет, к сожалению, возможности.

Что касается транскрипции гиляцких и тунгусо-манджурских слов, то, по соглашению с вышепоименованными сотрудниками-лингвистами, нами принята транскрипция латинизированная, но с сохранением нескольких русских букв, именно: **ж, з, х, ч, ш** и с некоторыми отступлениями от общепринятых в новейшей лингвистике знаков для выражения долготы гласных, смягчения звуков и пр., в виду технических препятствий со стороны типографии издательства. По той же причине в транскрипции гиляцких слов пришлось отказаться от ряда знаков для выражения некоторых фонетических тонкостей, принятых Штернбергом в его «Образцах по изучению гиляцкого языка и фольклора». Пояснение к принятой транскрипции помещено ниже.

В монографии «Гиляки» и очерке «Сахалинские гиляки», напечатанных при жизни автора, сохранена прежняя транскрипция для гиляцких слов.

ПОЯСНЕНИЕ К ТРАНСКРИПЦИИ ГИЛЯЦКИХ И ТУНГУСО-МАНДЖУРСКИХ СЛОВ.

I. Гласные.

a, e, i, o, u, y соответствуют русским **а, э, и, о, у, ы.**
a:, e:, i:, o:, u:, y: — те же гласные, но долгие.
a^{n}, e^{n}, i^{n} и т. д. — те же гласные с носовым оттенком.
á, é, í и т. д. — те же гласные под ударением.

II. Согласные.

b соответствует русскому **б**
c „ „ **ц**
d „ „ **д**
f „ „ **ф**
g „ „ **г**
h „ немецкому **h** как в слове habe
j соответствует немецкому **j**
k „ русскому **к**
l „ западноевропейскому **l**
л соответствует твердому русскому **л**
m соответствует русскому **м**
n „ „ **н**
p соответствует русскому **п**
r „ „ **р**
s „ „ **с**
t „ „ **т**
v „ русскому губно-зубному **в**
w соответствует губно-губному **v** типа английского **w**
z соответствует русскому **з**
x „ „ **х**
ш „ „ **ш**
ж „ „ **ж**
ч „ „ глухому аффрикату **ч**

з — звонкий аффрикативный звук **дзь.**
з: — звонкий аффрикативный звук **дж = з.**
ng — заднеязычное **n**, произносимое слитно, подобно **n** в немецком lang.
г — проточное „**г**", аналогичное украинскому **г.**
г: = **γ** = глубокому велярному украинскому **г.**
k: = $\breve{k}$ = $\bar{k}$ = глубокому велярному **k.**
x: = $\breve{x}$ = $\bar{x}$ = глубокому велярному **x.**
g: = $\breve{g}$ = $\bar{g}$ = глубокому велярному **g.**
ч: — слитный шипящий звук **чш.**
b′, d′, n′ и т. д. — те же согласные, но смягченные.
'k, 'p и т. п. — те же согласные, но придыхательные.

КЛАССИФИКАЦИЯ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРИАМУРСКОГО КРАЯ

Если положить в основу классификации племенного состава лингвистический признак, то коренное население Приамурского края (Амурской, Приморской и Сахалинской областей) естественно распадается на три совершенно разнородных группы: 1) тунгусскую группу народностей, рассеянных по всему краю и говорящих на различных диалектах маньчжуро-тунгусского языка; 2) изолированное племя гиляков, язык которых совершенно отличен от языков сибирских народов и ближе всего стоит по своему строению к языкам американским; 3) столь же изолированно стоящее племя айну, говорящее на языке совершенно отличном как от сибирских языков, так и от американоидных языков и сохранившем в своем строении явные черты моносиллабизма.

Эти группы значительно различаются друг от друга и по другим существенным признакам, свидетельствующим о полном отсутствии между ними племенного родства, а именно: айну по характернейшему своему признаку — обильному волосяному покрову по всему телу, в частности по обильной растительности на лице — представляют до сих пор неразгаданную аномалию среди народов монгольского племени, одним из основных признаков которого является скудость лицевой растительности; и, кроме того, в своей материальной культуре, религии и семейном строе (характерные черты матернитета) они представляют особенности, скорее сближающие их с народами Индонезии, но совершенно отличные как от тунгусской группы, так и от американоидов.[1]

Что касается гиляков, то хотя в антропологическом отношении они значительно ассимилировались с окружающими народностями, но по многим чертам своей материальной культуры и особенно в социальном строе они одинаково далеко отстоят как от тунгусских народов, так и от их соседей айну. Наконец, еще

[1] См. ниже статью „Аинская проблема". *Ред.*

в одном отношении отличаются обе последние группы от первой. Гиляки и айну занимают строго отграниченные, почти сплошные территории (гиляки на северном и среднем Сахалине и по берегам лимана и устья Амура, а айну — на южном Сахалине, далее на о. Ecco); кроме того, диалектические различия каждого из языков этих народов настолько незначительны, что все члены племени легко друг друга понимают, и поэтому у каждого из этих народов сохранилось полное сознание своего национального единства. Народы же тунгусской группы отделились друг от друга и рассеяны по всему огромному краю, и отдельные части их говорят на диалектах, значительно отличных друг от друга.

Кроме того они значительно отличаются между собою и по образу жизни, так что, при всем своем лингвистическом, антропологическом и историческом родстве, они распадаются на отдельные мелкие группы, сознающие свою племенную индивидуальность.

Эти отдельные народности, отдаленные друг от друга в пространственном, историческом, лингвистическом отношениях и, наконец, в области материальной культуры, нуждаются в классификации. Такая классификация тем более необходима, что Шренком введены в этнографию в качестве особых народностей некоторые группы, как отдельные народности, в действительности не существующие.

Но по какому признаку их классифицировать?

Легче всего было построить такую классификацию на признаке хозяйственного быта. Если оставить в стороне южную группу — маньчжуров, дауров и солонов, мало имеющих отношения к русскому Приамурью, где они в территориальном отношении ничего собою не представляют, то все остальные народности можно было бы распределить на две большие группы — одни ведут оленное хозяйство, иначе говоря, это группа кочевников-оленеводов; таковы: собственно тунгусы, орочоны, сахалинские ороки; другая группа более или менее оседлых племен — рыболовов-охотников, каковы: гольды, ольчи, орочи, негидальцы, самагиры — народности, упряжным животным которых в настоящее время служит вместо оленя собака. Сверх того пришлось бы выделить небольшую группу, преимущественно живущую в Маньчжурии и частью в Забайкалье, именно — некоторые роды орочонов, которые, под влиянием китайцев и русских, заменили оленя лошадью. Но такая классификация, как она ни важна,

ничего не дала бы ни в историческом, ни в лингвистическом отношении, ибо упомянутые хозяйственные признаки сравнительно недавнего происхождения. Некоторые из этих народностей оставили оленеводство на памяти живущего поколения, а остальные все живо сохранили предание о прежнем оленеводческом быте, оставленном по различным причинам случайного характера (преимущественно вследствие гибели оленей от эпидемий).

Самым безопасным и содержательным критерием был бы, разумеется, лингвистический, иначе говоря — рациональнее всего было бы построить классификацию на основании близости диалектов в лексическом и морфологическом отношениях. К сожалению, собранный до настоящего времени материал еще слишком недостаточен для вполне безопасной лингвистической классификации. По большинству диалектов материал не только недостаточен и не научен, но и совершенно ненадежен еще по особой чисто специфически-местной причине, именно потому, что собиратели материала делали свои записи чаще всего у одного какого-нибудь лица, более или менее знакомого с русским языком, не справляясь о племенном происхождении этого лица.

Между тем перемещение отдельных семей и даже родов или частей их из территории одного племени в другое настолько обычно, что путешественнику сплошь и рядом невозможно разобраться в том, имеет ли он дело с действительным представителем данного племени и, следовательно, с его диалектом, или с каким-нибудь недавним пришельцем. Во время произведенных мною переписей я имел достаточно возможности убедиться в том, что не только коренные роды данного племени нигде не составляют преобладающего большинства, но, как это ни странно, они везде в меньшинстве, при чем процессы эмиграции и иммиграции не остановились до сих пор. Отсюда не только смешение лексического материала и морфологического в каждом наречии, но возможно, что целый ряд семей-иммигрантов в течение нескольких поколений сохраняют особенности своего прежнего диалекта.

Академик Шренк, правда, в свое время пытался построить классификацию по лингвистическому признаку, но он еще менее имел для этого данных, чем мы имеем их в настоящее время. В действительности об этой классификации можно сказать, что в одной своей части она является совершенно необоснованной и противоречащей действительности, а в другой, повидимому, недоказанной, а просто подсказанной желанием обосновать неко-

торые его исторические предположения, в свою очередь, очень слабо обоснованные. Так, без всяких оснований, Шренк, язык так называемых ольчей, весьма близкий к языку гольдов и орочей, отделил от последних и присоединил к языку негидальцев, язык которых, несомненно, ближе всего подходит к языку русских тунгусов, что утверждает и Шренк. Вся аргументация его в пользу близости языков ольчей и негидальцев сводится к тому, что самагирский язык, по его наблюдениям, сходен с ольчским, а о близости негидальского, с которым, по его словам, он совершенно незнаком, с самагирским он судит «на основании мнения о нем лиц (?), слышавших оба наречия» (sic!). Что касается познаний Шренка в самагирском языке, то они сводятся к некоторым терминам и выражениям, полученным от отдельных представителей как на их территории — по Горину, — так и на Амуре. А так как на Амуре самагиры рассеяны вплоть до самых низовьев и по притокам его, и далее вплоть до морского побережья, и здесь они усвоили местные диалекты, то можно быть уверенным, что он больше слышал диалект ольче-гольдо-орокский, чем горинский — самагирский. С другой стороны, он отделил и гольдов от близких им по языку ольчей и присоединил первых к маньчжурам и не потому, что он был вполне уверен в близости их диалектов,[1] а потому, что относительно орочей он придерживался воззрения Иакинфа, что они южного происхождения, и потому он счел более удобным вместе с гольдами присоединить их к маньчжурам, как основному народу южной ветви тунгусского племени.

Так или иначе, диалектологический материал при нынешнем его состоянии может служить надежным руководителем лишь для некоторых, более изученных племен, как маньчжуры, солоны и дауры, для других же только подсобным критерием в сопоставлении с другими данными, историческими записями, народными преданиями, пережитками культуры и т. п., свидетельствующими об общем происхождении и близости племенного родства.

С этой точки зрения важным критерием для классификации могут служить исконные самоназвания подлежащих классификации народностей. Говорю исконные, ибо самоназвания бывают

[1] „Гольдскому языку,—говорит Шренк,—вероятно близок язык орочей. К сожалению, сведения о нем очень скудны". И далее ссылается на свидетельство Венюкова, который, впрочем, знал только южных орочей, так наз. тазов, а северных, т. е. наиболее типичных, вовсе не знал.

различного рода и происхождения. Часто та или другая народность называет себя перед чужими не тем именем, которым представители его называют себя в своей среде, термином своего собственного языка, так что у этого народа имеется два самоназвания, — одно собственное, другое, так сказать, международное, которым его называют соседние народы, и часто бывает, что народ утрачивает свое родное самоназвание, именуя себя термином, употребляемым соседями. Бывает, далее, что сохраняя в своем языке свое племенное самоназвание, при известных условиях, например, при удалении из общеплеменной территории человек перед чужими называет себя по названию своего рода, и бывают случаи, когда такой род занимает новую территорию и размножается, и тогда родовое самоназвание заменяет исконное племенное, которое часто совершенно утрачивается. Конечно, из племенных самоназваний важным критерием является самоназвание исконное, т. е. то, которое является термином их собственного языка и употребляется постоянно при внутреннем общении между собою членов данного народа. Такие самоназвания, раз они сохранились из глубокой древности, приобретают значение важного исторического свидетельства, и, следовательно, если народности, особенно когда они принадлежат к одной и той же лингвистической группе, имеют такое общее самоназвание, то как бы далеко они ни удалились друг от друга, мы имеем достаточное основание усмотреть в этом факте несомненный признак общего происхождения, во всяком случае признак большей близости родства, чем между народностями той же группы, имеющими самоназвания отличные.

Хорошим дополнительным критерием к общим самоназваниям по отношению к вопросу о близости племенного родства часто могут служить также и названия, которыми соседи называют те или другие народы. Если соседи называют две или больше народности одним и тем же именем, то на ряду с общими самоназваниями и другими признаками такой факт является весьма показательным и дополняющим аргументом.

Таким образом, самоназвания народностей в связи с номенклатурой междуплеменной данной территории могут стать базисом классификации по отношению к вопросу о племенном родстве.

Академик Шренк, которому мы обязаны нынешней научной номенклатурой народов Амурского края, не мог воспользоваться этим критерием, ему не удалось добиться подлинного самоназва-

ния ни у одной из тунгусских народностей, хотя иногда он принимал термин соседей за термин самоназвания. Так, для некоторых племен он ввел те названия, которые были уже в употреблении до него местным русским населением или прежними путешественниками (гольды, солоны, дауры), другие введены им на основании его личных соображений. Для коренного тунгусского народа, живущего на Сахалине, он ввел совершенно новое название о р о к о в; для такого же племени, оседло живущего в низовьях Амура, между гиляками и гольдами, название — ольча, а некоторые группы, представляющие лишь часть других племен, он выделил в особые племена с отдельными названиями (бирары, самагиры, килы). Для племени, живущего на побережье. Татарского пролива и в соседних бассейнах рек, он сохранил название орочи, данное им Л а п е р у з о м.

Вообще, по отношению к номенклатуре он, будучи пионером по исследованию Амурского края, больше успел собрать материала книжно-исторического характера, чем на основании близкого знакомства с населением.

Критерий самоназваний в связи с материалами по междуплеменной номенклатуре и с другими этнографическими признаками остается пока единственной базой классификации. В свое время, во время моего пребывания в Приамурском крае, я при исследовании местного населения обратил специальное внимание на вопрос о самоназвании и междуплеменной номенклатуре, и еще в 1896 году мне удалось установить группу тунгусских народностей, имеющих одно общее самоназвание, именно, нани[1] (от на — земля, ни — туземец, здешний).[1] Это то название, которым именуют сами себя представители народов этой группы в своей собственной среде, хотя, как увидим ниже, перед чужими они часто называют себя именами, даваемыми им их соседями, что неоднократно вводило в заблуждение целый ряд путешественников, в том числе и Шренка.

В эту группу нани входят следующие народности, перечисленные мною в номенклатуре Шренка: гольды, ольча, ороки и орочи. В территориальном отношении эта группа распадается на: 1) сахалинских нани (шренковские ороки), 2) низовоамурских нани (шренковские ольчи), живущих в низовьях Амура между гиляками и гольдами, 3) нижнеамурских нани (гольды), с подразделением их на сунгарийских, уссурийских, иманских и т. д.,

[1] См. ниже статью „Орочи Татарского пролива". *Ред.*

по бассейнам притоков Амура, ими обитаемым, и, наконец, 4) юго-восточных нани (орочи), с подразделением их на северных до селения Ботчи (собственно орочи) и южных — кэха (кэхал, кэхар), о чем ниже.

Другую группу составляют племена, называющие себя эвонки. К ним принадлежат: 1) бродячие тунгусы-оленеводы, появившиеся в крае и на Сахалине лишь с приходом русских; 2) различные орочонские группы, кочующие в верховьях Амура и родственные орочонам Забайкалья и Северной Маньчжурии, далее отдельные орочонские роды манегров, бираров, вероятно, роды самагиров по Горину и роды килы, выделенные Шренком в отдельные племена; 3) особо, с точки зрения самоназвания, стоит тунгусская народность, живущая на Амгуни, близ оз. Удыль, и названная Миддендорфом и Шренком негидальцами. Их самоназвание — насхагил. Хотя по культуре (они сидячие рыболовы-охотники и собаководы) они стоят ближе всего к гиляк̀ам и ольчам, но по языку стоят ближе всего к собственно тунгусам, с которыми они легко объясняются, хотя их язык имеет много диалектических особенностей: одна из замеченных мною — это регулярная замена тунгусского т звуком j (отоп — ojon — олень и т. п.), что указывает на близость к собственно-тунгусам, как увидим ниже, и на то, что они единственный народ, который называет бродячих тунгусов по их собственному самоназванию эвонки. Мы увидим впоследствии, что их нынешнее самоназвание не подлинное их исконное самоназвание, а название одного из доминирующих родов, и легко допустить, что первоначально и их самоназвание было эвонки.

К тунгусским народам Приамурского края примыкают еще маньчжуры, дауры и солоны, но и в территориальном, и в культурном, и в лингвистическом отношении они должны быть выделены в особую от приамурских тунгусов ветвь, которую удобнее всего назвать маньчжурской. Из народов Приамурского края по языку ближе всего к этой группе, по крайней мере к маньчжурам, стоят гольды.

В заключение по вопросу о классификации необходимо сказать, что классификация по самоназванию имеет главным образом значение в историческом отношении, ибо самоназвание гораздо дольше может сохраниться, особенно в условиях рассеяния, и свидетельствовать о прошлых судьбах народа, чем всякие другие особенности, которые легко изменяются под влиянием внешних условий. Так, например, среди группы нани, сахалин-

ские ороки до сих пор остались оленеводами, в то время как все остальные представители этой группы уже превратились в оседлых рыболовов-охотников и собаководов, и только предания и некоторые черты культуры (детская колыбель, гробницы) еще свидетельствуют о прежней общей культуре. Далее, рассеяние по обширному краю и процесс ассимиляции вносят не мало изменений в строй прежнего общего языка, и потому самоназвание остается часто единственным свидетельством о разошедшихся в разные стороны народах, особенно, если они принадлежат к одной лингвистической группе.

От классификации перехожу к номенклатуре.

Под последней я подразумеваю не ту, которая теперь принята на месте или в этнографических работах о крае, а номенклатуру, употребляемую каждой местной народностью как по отношению к самой себе, так и по отношению ко всем известным ей народностям. Эту номенклатуру я в свое время лично собирал на местах и многократно ее проверял, и в том виде, в котором я ее даю сейчас в извлечении из моей приготовленной к печати работы, она, думается мне, не только исправит ту путаницу, которая внесена разнородными сообщениями лиц, не имевших ни возможности, ни умения проверять точность своих мимоходных записей, но дает материал и для установления правильной научной номенклатуры, важность которой для понимания исторического прошлого и взаимоотношений народностей края не требует доказательств.

Начинаю с самого восточного племени группы нани, именно с так называемых о р о к о в.

Сами они называют себя, как я уже сказал, — нани (буквально — человек земли, страны, туземец). Тунгусские народы на Амуре, в том числе и шренковские ольчи и орочи, называют их о л ь ч а и у л ь ч а, повидимому, на основании того, что в их диалекте слово олень будет о л а, у л а, в отличие от тунгусского о р о н. На этом основании сами ороки перед чужими, на вопрос о народности, часто называют себя тоже ольча или ульча, но между собою они всегда употребляют термин нани. Их соседи — сахалинские гиляки — называют их о р н ы р (оленеводы) и, что особенно замечательно, этим же именем амурские гиляки называют своих соседей — шренковских ольчей, хотя они теперь такие же рыболовы-собаководы, как и сами гиляки, что свидетельствует о том, что в прежнее время ольчи и ороки имели одно общее название и были единым племенем. В действитель-

ности есть указания на то, что ороки действительно переселились с Амура сравнительно недавно (в XVII в.) и, следовательно, могли составлять одно племя со шренковскими ольча. С другой стороны крайне любопытно, что амурские тиляки называют и ороков и орочей одним и тем же термином т о з у н г. Таким образом, в номенклатуре соседей нани сохранилось явное воспоминание о трех народностях этой группы, ороков, ольчей и орочей, как о чем-то этнически едином. Добавлю еще, что местные русские ороков просто называют орочонами, термином, вынесенным из Забайкалья по отношению к местным оленеводам.

О л ь ч а́ (живут в низовьях Амура между с. Богородским и Нижнетамбовским). Большинство родов гольдского происхождения. Сами себя называют нани. Тунгусы, орочи, негда называют их маму (амурские), гольды зовут их хыдье, хыдзын, хыдени (хыде — вниз по реке), амурские гиляки́ — орныр, т. е. так же, как сахалинские гиляки зовут ороков. Сами себя они о л ь ч а не называют; наоборот, они сами и все амурские тунгусы, в том числе и орочи, этим именем называют сахалинских ороков. Есть, правда, на Амуре́ отдельные роды, носящие это название, например, в сел. Аури живут ульча, в селении Ухта — ульчан-хала. Негидальцы их называют также то нгатку (вместе с гольдами), то ольчан — орочон (удыhэ) с двумя косами. Они называют негидальцев бурка́, ороча́ (на Удыли), хынгуни; гольдов — гольды или гогды (на Хунгари) — с резаным (бритым) лбом, по Сунгари — солэни (солэ — вверх по реке). Интересно, что люлька у ольчей гиляцкая (через женщин — жен из гилячек).

О р о ч и. Сами себя называют нани, нане. Ороча́ и орочи — их называют амурские ольчи, и потому перед русскими они себя называют ороча и орочон. Гиляки низовьев Амура зовут их тозунг — так же как ороков. Оманьчжурившуюся более южную ветвь от Ботчи и Самарги, а также живущих по рекам Бикину, Хору, Хунгари их соседи называют кеха, кера или тазы, также — хыдье. Гольды (в сел. Чельцы) зовут их намука, а живущих по Хунгари и дальше — кекар. В сел. Сусу их всех без различия называют намука. Живущие по Анюю называют себя уддэ. По словам орочей их язык и язык ольчей и гольдов почти не отличается. Ольчи и орочи коптят рыбу, а гольды приготовляют ее как гиляки. Лыжи у орочей тунгусские, юрты — гиляцкие.

Г о л ь д ы. Сами себя называют нани; «верхних», живущих вверх до Хабаровска, называют солибини (сел. Чельцы, Сусу); живущих выше Хабаровска, по Уссури и Сунгари, называют

akhani (сел. Сусу); нижних — хыйбини (с. Чельцы), хыдзени (с. Сусу) или хыдзыри (торгонские вознесенских); мариинских (ольчей) они зовут хыдзе. Орочей приморских (с. Чельцы) или всех (сел. Сусу) гольды зовут намука; живущих по Хунгари и дальше — кекар (с. Чельцы); тунгусов — килыр; китайцев — нака, маньчжуров — манцзо, корейцев — гауле (с. Сусу). Негидальцы зовут гольдов (от Б.-Михайловского до Хабаровска) нгатку («нерезанных», не бреющих лба) и гольдых («резанных», бритых); нгатку негидальцы зовут также ольчей. Ольчи зовут гольдов — гольды или гогды (хунгарийских) или солэни (сунгарийских). Гиляки амурские зовут их toh, ядгу.

ГИЛЯКИ

ГИЛЯКИ. — СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ГИЛЯКОВ. — МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ АМУРСКИХ ГИЛЯКОВ. — МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ САХАЛИНСКИХ ГИЛЯКОВ — САХАЛИНСКИЕ ГИЛЯКИ.

Г И Л Я К И

I.

ТЕРРИТОРИЯ. ИЗОЛИРОВАННОСТЬ В ЛИНГВИСТИЧЕСКОМ ОТНОШЕНИИ. ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

Маленькое племя гиляков, численность которого в настоящее время не превышает 4½ тыс. душ, разбросано на огромной территории всей северной половины острова Сахалина и соседнего материкового побережья, почти равномерно распределяясь между этими обоими районами.

На Сахалине они занимают всю береговую линию западного берега от м. Сахкотан до северной оконечности м. Марии, затем на восточном берегу — от м. Левенштерна до м. Делиль-деля-Кройера, наконец, внутри острова они занимают верхнее и среднее течение единственной значительной реки Сев. Сахалина, р. Тыми.

На юге Сахалина, в низовьях р. Пороная и по берегам залива Терпения, среди чужеплеменных им айнов и ороков, затерялось несколько десятков представителей гиляцкого племени, которые очень недавно только (за последние 30 лет) по случайным причинам переселились в чуждую им территорию.

На материке гиляки занимают оба берега низовьев Амура вплоть до сел. Гери, затем берега амурского лимана и морского побережья: к северу от устья Амура до р. Коль, а к югу от него до реки Чомы. Самой северной границей распространения гиляков может считаться устье Тугура, куда, впрочем, только крайне редко гиляки отправляются на промыслы, не имея там постоянного жительства.

Судя по тем немногим историческим данным, которые имеются об Амурском крае, границы гиляцкой оседлости остались неизменными в течение последних 2½ веков.

Наибольшая густота населения обнаруживается в районах, наиболее обильных рыбой, каковы: берега Амура и его лимана [селения: Коль (196 чел.), Лангр (205), Вайда (184), Маго (154) и др.], на западном берегу Сахалина пункты: Тамлево, Лыркрыво (144 ч.), Вискиво (116), Ныур (103), Няниво, и на охотском берегу: сел. Чайво, Ныйво и др.

Границы гиляцкой территории в высшей степени характерны.

Стоит только взглянуть на этнографическую карту Приамурского края, чтобы убедиться, что крошечное племя гиляков окружено со всех сторон сплошным кольцом чуждых ему народностей. На Сахалине с юга налегают на него айны, племя некогда столь многочисленное, что занимало весь японский архипелаг. На материке со всех сторон понадвинулись к нему представители великого маньчжурского племени, тунгусские народности: негда, ольчи (по моей терминологии — амурские нани), гольды, орочи, самагиры, собственно тунгусы. И даже в самое сердце гиляцкой оседлости, на восточном берегу Сахалина, врезалось густой массой тунгусское племя ороков (по моей терминологии — сахалинские нани).

Естественнее всего напрашивается мысль о племенном родстве гиляков либо с айну, либо с их тунгусскими соседями. Наружное сходство в значительной степени как будто подтверждает эту мысль. Но мы увидим далее, что физиономическая близость этих племен ничего общего не имеет с единством их происхождения, между тем самый важный и, быть может, единственный признак племенной общности, язык, дает в данном случае категорическое отрицательное показание. Язык гиляков не имеет ничего общего ни по своему лексикону и фонетике, ни по грамматическому строю с языками соседних племен; да и на всем материке Азии мы не знаем пока ни одного языка, который мог бы претендовать на близость его с гиляцким.

Не одни гиляки находятся в таком изолированном положении на северо-востоке Азии. В таком же положении находятся айну, юкагиры, чукчи, коряки. Их даже пытались соединить в одну общую группу п а л е о а з и а т о в (Шренк), но основание этой классификации — чисто внешнего характера, а именно: общее их окраинное положение и вытекающая отсюда вероятность того, что эти некогда многочисленные народы с течением времени были частью истреблены, частью вытеснены новейшими пришельцами из внутренних частей материка на окраины Азии. Но не вся надежда потеряна к отысканию генетической близости между гиляками и другими племенами. Уже давно высказывались гипотезы об общности происхождения народностей тихоокеанского побережья Азии с племенами С. Америки. Мои собственные исследования языка гиляков убедили меня, что эта гипотеза может найти в конце концов полное подтверждение. Не говоря уже о близости в *общем строе* языков гиляцкого и многих американских, каковы слияние местоимений с глаголами и именами, тен-

денция к полисинтетизму, крайняя подвижность фонетических изменений, типы удвоений и т. д. и т. д., мы можем указать на такие сближения в частностях, которые чрезвычайно характерны. Такова, напр., общая им всем в высшей степени своеобразная классовая система числительных, по которой отдельные классы предметов комбинируются исключительно с им одним только свойственными числительными, система, не имеющая себе ничего подобного, насколько мне известно, ни в одном из языков азиатского материка... Но все это задача будущего, быть может, очень близкого.

Пока же не выяснен даже еще вопрос более легкий, вопрос о древности позиций, занимаемых в настоящее время гиляками. Единственный до настоящего времени авторитет в этнологии туземцев Приамурского края, покойный академик Шренк, на основании трех заимствованных гиляками у тунгусских племен названий зверей (лося, козули и барсука), водящихся в низовьях Амура и отсутствующих на Сахалине, утверждал, что первоначальной родиной гиляков был о. Сахалин и что, во всяком случае, нынешние материковые гиляки являются потомками переселенцев с Сахалина. Мнение его основано на чистом недоразумении. Упомянутые три вида животных в действительности крайне редко встречаются на территории гиляков на Амуре и, наоборот, очень часто на территории их тунгусских соседей: гольдов, ольчей, орочей, самагиров, так что нет ничего удивительного в том, что тунгусские названия получили распространение у гиляков, но если даже, быть может, во времена Шренка упомянутые животные несколько чаще попадались там, то это могло быть только делом простой случайности. Часто бывает, что экстраординарные причины, в роде появления нового сильного врага, заставляют тех или иных животных спасаться бегством в отдаленные от обычной их территории места; но такие явления не доказывают еще, что новая территория, на которой появились случайно эти животные, была исконным их местожительством. А насколько, вообще, заключение Шренка убедительно, можно видеть из того, что тигр совсем не водится на Сахалине и очень редко заходит на территорию гиляков на Амуре, и тем не менее гиляки, как сахалинские, так и амурские, имеют для него свое собственное название «клунд».

Все, наоборот, говорит за то, что на Сахалине именно гиляки являются пришельцами, сменившими или вытеснившими своих ближайших предшественников — айну. Начнем с лингвистиче-

ских данных. До сих пор гиляки называют деревья и некоторых морских животных, отсутствующих на материке, аинскими терминами, каковы: нистань (клен), тармань (тис), нугучеп (морская свинка?) и другие. Далее, мы имеем еще более объективные доказательства тому, что во всяком случае не гиляки были древнейшими аборигенами острова. По всей территории гиляцкой оседлости на о. Сахалине вплоть до северных оконечностей его встречаются остатки древних землянок в виде круглых, более или менее обширных ям, при раскопке которых я находил черепки горшков и орудия каменного века. Эти ямки гиляки называют не иначе как кугі-тулькч (аинские ямки), название, довольно ясно указывающее на то, что первоначальными обитателями гиляки считают айнов. Находимые в этих ямках орудия каменного века и черепки гиляки принимают за произведение рук богов (черепки горшков, напр., считаются ими горшками небесного человека, случайно уронившего их), между тем как известно, что каменный век на крайнем северо-востоке Азии не настолько отдален от современной эпохи, чтобы гиляки, не будь они позднейшими пришельцами, не сохранили об этом периоде самостоятельных традиций. Интересно, что и айну, в свою очередь, упорно отрекаются от этих древних ямок, находимых и на их собственной территории на южном Сахалине, приписывая их другому народу, мифическим тоньчам. Черепки горшков, находимые в этих землянках, они, подобно гилякам, считают чем-то божественным и отличным лекарством, например, от зубной боли. В действительности, эти ямки едва ли могли принадлежать айнам или гилякам, потому что если бы и те и другие некогда были знакомы с гончарным искусством, то они никогда и не потеряли бы его. Знай они когда-либо это искусство, оно отразилось бы в их преданиях, сохранивших еще более древнее воспоминание о примитивном способе кипячения воды посредством раскаленных камней.

По самой форме своей, по крупности размеров, по необычному расположению и приспособленности для самозащиты, эти ямки скорее напоминают большие ямки эскимосов, чем современные землянки гиляков и айнов. Как бы там ни было, гиляки, застав на Сахалине айнов, естественно должны были предположить, что эти древние ямки принадлежат айнам, и гиляцкий термин кугі-тулькч (аинские ямки) с достаточной убедительностью говорит за то, что не гиляки были аборигенами Сахалина.

Эти объективные данные о первобытных обитателях острова подтверждаются многочисленными легендами о кровавых войнах пришельцев с айнами, которых, по образному выражению гиляков, в момент появления последних на острове, даже на охотском берегу, «как комаров» много было.

Наконец, многие роды гиляков на самом далеком севере считают своими предками айнов, о которых у них сохранились самые яркие и многочисленные предания, мною тщательно записанные.

Итак, бесспорно, что на Сахалине гиляки являются сравнительно поздними пришельцами. Но есть много оснований думать, что и территория, занимаемая ныне гиляками на *материке,* не может считаться особенно древней, что, как это ни может показаться странным, в нынешнюю территорию свою гиляки явились из более северных стран, более близких к арктической полосе. Действительно, некоторые особенности гиляцкого быта представляют яркое переживание периода пребывания под более холодным небом. Самым типичным доказательством этого рода является переживание, касающееся их зимнего жилища — землянки. Гиляцкая землянка устроена по типу камчадальской. Но в то время как в камчадальской юрте, в виду суровости арктической зимы, двери не имеется и роль последней играет дымовое отверстие, у гиляков, благодаря сравнительно меньшей суровости зимы, землянка имеет уже сени, из которых низкая выдвижная дверь ведет в юрту.

Между тем бывает момент, когда дымовое отверстие в гиляцкой юрте вновь играет роль двери, как у камчадалов. Это именно в дни медвежьего праздника, когда оживают из тьмы тысячелетий отдаленнейшие отголоски глубочайшей древности, когда с благоговейной строгостью соблюдается ритуал, не изменявшийся в течение десятков веков. Тогда возрождается воспоминание о дымовом отверстии, служившем некогда единственным входом в юрту: *через это отверстие,* по специально для этого случая поставляемому шесту, спускается гиляк со шкурой и мясом убитого на празднике медведя. Через дымовое же отверстие, по окончании праздника, все ритуальные принадлежности, равно как и кости медведя, выносятся из юрты. Нарушение этого обряда считается величайшим грехом. Те гиляки, которые переняли маньчжурскую юрту, где дымового отверстия вовсе нет, вынуждены в дни празднества, несмотря на февральскую стужу, открывать свои окна из рыбьей кожи, чтобы этим экстраординарным

путем внести и вынести священные реликвии и этим хоть приблизительно исполнить древний обряд. Что указанный нами факт есть действительное *бытовое переживание,* ярко доказывается тем, что самые понятия «входить» и «выходить» из юрты выражаются по-гиляцки словами, буквально означающими «нырнуть» и «вынырнуть» (кузіндиjугынд), что вполне соответствует способу входа и выхода через дымовое отверстие.

О других сторонах арктического быта я сейчас распространяться не буду. Упомяну только о том замечательном факте, что езда на собаках (ее мы встречаем у юкагиров, чукчей, эскимосов, алеутов, коряков, камчадалов), — бесспорно характерная особенность чисто арктического быта, — у туземцев Приамурского края, айнов, гольдов, орочей, заимствована от гиляков. Гиляцкий термин «ту» — нарты стал достоянием как айнов, так и тунгусских племен. Приоритет, так сказать, гиляков в этом отношении ярко обнаруживается во всем. Айну и тунгусские племена (гольды, орочи) переняли от гиляков не только термин и принцип передвижения на собаках, но и детали устройства нарт, способы сидения на нартах (верхом, с ногами на лыжах по сторонам нарт), запряжки собак и управление ими. Замечательно, что у чукчей оленных, у которых собаководство сохранилось только в преданиях, до сих пор сохранился гиляцкий способ сидения на нартах (верхом). Этот же способ сидения был в обыкновении и у камчадалов.

В связи с этой гипотезой интересно сопоставить следующее, весьма распространенное предание.

Среди многочисленных преданий, собранных мною о происхождении гиляцких родов, многократно встречалось предание о том, что тот или иной род явился на Сахалине на так называемом «hовых»'е. Под «hовых»'ом же гиляки подразумевают все, несущееся по течению реки или моря, главным образом, оторвавшиеся от берега глыбы суши или тундренного торфа, также льдины, несущиеся по течению морскому. Один из таких hовых'ов еще и теперь показывают на восточном берегу Сахалина в заливе Ныйво, где он образовал крошечный островок против с. Такрво. На этом hовых'е явилась будто бы часть рода, поныне живущего в с. Танках на западном берегу. Передвижение на hовых'е не представляет ничего невозможного. Нередко случается, что во время весенней охоты на тюленей внезапно поднявшийся ураган разделяет сомкнувшиеся льдины и уносит отдельные глыбы вместе с застигнутыми на них промышленниками в

открытое море, выбрасывая их часто на берег, далеко от места их жительства. Нередко также можно видеть несущимися по морским волнам оторванные штормами от прибрежных тундр огромные глыбы торфа, на которых могли бы поместиться десятки людей. У айнов, во время междоусобий, когда у кого-нибудь являлась экстренная необходимость уйти от преследований, существовал обычай, по которому преследуемый бесстрашно переносил свою семью вместе с лодкой на случайно плывущий мимо «hовых», укреплял на нем священный шест с заструженными языками и предавал свою судьбу произволу ветра или течения.

Теперь, если принять во внимание, что вдоль обоих берегов Сахалина и материкового побережья проходят течения с севера, течения, несущие льдины почти до июля месяца, то можно с большим или меньшим вероятием допустить, что легендарные hовых'ы могли служить тем естественным путем, по которому отдельные искатели приключений или изгнанники передвигались с севера на юг, и далее, не трудно уже представить себе, как постепенно эти передвижения достигли крайних южных пределов нынешней гиляцкой оседлости. Еще на наших почти глазах, со времен Миддендорфа, северная граница постоянной оседлости гиляков спустилась с устьев Тугура до устьев р. Коль.

Но не следует представлять себе, что переселение гиляков в нынешнюю их территорию — дело очень близкой нам исторической эпохи. За последние 2½ века мы имеем положительные сведения о неизменности границ гиляцкой территории, а предания гиляков об острове и материковом побережье рисуют это племя совершенно сроднившимся с его нынешней родиной, а такое сродство у первобытных народов совершается долгим процессом многих и многих веков, быть-может, тысячелетий.

Не могу при этом случае не упомянуть про один характерный факт, так или иначе характеризующий способы мышления самих гиляков в вопросе о родстве их с другими племенами.

Во время пребывания моего в 1893 г. в селении Лангр на небольшом островке, лежащем против материкового побережья, я разговорился с одним старым гиляком, современником Невельского и Орлова, первых деятелей в низовьях Амура. И не мало я был изумлен, когда во время беседы, вспоминая деятелей Русско-американской компании, которым мой собеседник в свое время оказывал услуги, он вдруг заметил: «Однако, я так думаю, что гиляки и алеуты одной породы». Оказалось, что известного моряка Орлова, служившего в Русско-американской компании,

сопровождал алеут, с которым моему гиляку приходилось помногу беседовать; и вот, после взаимных рассказов об обычаях и образе жизни их соплеменников, между прочим, о медвежьем празднике, они оба вынесли заключение, что гиляки и алеуты — к а л ь-н я х р (один народ). Конечно, подобные примитивные заключения сами по себе не могут иметь большого значения для разрешения вопроса, но, в связи с другими соображениями об арктическом происхождении гиляков, это наивное свидетельство гиляка является, во всяком случае, характерным.

Таким образом, язык, археологические данные, переживания в особенностях быта, предания дают возможность несколько приподнять завесу далекого прошлого гиляцкого племени. Зато чисто антропологические данные не могут играть никакой роли в интересующем нас вопросе. В антропологическом отношении гиляки меньше всего представляют что-либо оригинальное. Специфического типа гиляцкого не существует. Средний тип гиляка представляет в настоящее время комплекс обыкновенных, хотя несколько смягченных монгольских черт с отклонением, с одной стороны, к тунгусскому, с другой — к аинскому типу. В аинском типе, как еще заметил Ш р е н к, лицо более или менее овальное, лоб прямой, скуластость умеренная, косоглазие очень незначительное, или совсем отсутствует, нос более или менее длинный, спинка носа с выгибом, растительность на лице обильная. В тунгусском типе, наоборот, монгольские черты выражены в полной резкости. В женских типах тунгусские черты преобладают. Вот все, что дают нам наблюдения над физическими особенностями гиляка. Между тем другие факты и соображения дают нам полное основание думать, что древний тип гиляка окончательно погиб, потонув в более сильных недрах соседних племен. Но это произошло не совсем обычным путем, не путем постепенной метисизации с соседними племенами посредством междуплеменных браков, что было бы совсем не так удивительно, а совершенно особенным, крайне поучительным образом.

Переписывая гиляков, я тщательно собирал сведения и предания о происхождении каждого рода в отдельности. Изучение этих данных привело меня к странному выводу, что основателями громадного большинства ныне существующих родов были не гиляки, а представители соседних племен. Как это могло произойти? Это обычное явление и теперь, что отдельные личности по тем или другим причинам покидают свое родное племя и, убегая от преследований или неудач на родине, ищут убежища сре-

ди соседнего чуждого племени... Здесь они находят традиционное гостеприимство, оседают, женятся (обыкновенно на вдове) и этим самым адоптируются в тот или иной род, принимая, естественно, язык и обычаи приютившего их племени. Потомство этих пришельцев образует обыкновенно либо самостоятельные роды, либо особые ветви принявших их родов. И вот история гиляцких родов показывает, что эти роды пришельцев или ветви родов, основанных ими, с течением времени неизменно увеличивались в своем составе и стойко выживали, между тем как старые роды или старейшие ветви рода хирели и в течение нескольких поколений вымирали. Самые сочные, цветущие и многочисленные роды — потомки именно пришельцев. Лежит ли тут причина в том, что пришельцы и изгнанники представляют естественный подбор исключительно энергичных и жизнеспособных индивидов, или это результат скрещивания, но факт этот не подлежит сомнению; я встречался с ним не у одних гиляков.

И в результате переписи гиляков я с недоумением спрашивал себя: если на протяжении длинного ряда веков неизменно происходил приток свежих иноплеменных элементов, приток, усугубленный покупкой жен и невольниц у айнов и гольдов, и если при этом пришельцы плодились и размножались, а коренные вырождались и вымирали, то что же осталось от коренного типа первоначального гиляцкого племени? Да, этот первоначальный тип исчез безвозвратно. Тело гиляцкого племени умерло навсегда, но дух его жив, жив в его языке, языке, который, как мы сказали, стоит совершенно одиноко среди сонма языков азиатского материка, и в его своеобразных обычаях и учреждениях, которые пережили на ряду с языком все превратности его физических превращений. Стойкое сохранение языка поразительно. Он не только уберег себя от искажения иноплеменными корнями и формами, но сохранил, при ничтожном составе племени, два больших диалекта и не менее 5-6 поддиалектов, свидетельствующих о том, что было время, когда на гиляцком языке говорили многие десятки, быть-может, сотни тысяч индивидов, разбросанных по обширной территории и оставивших нам в доказательство своего существования многочисленные свои идиомы.

Но не только язык гиляцкого племени продолжает свидетельствовать об изолированном положении его среди окружающих народностей; об этом ярко свидетельствуют и его социальные учреждения, родовая организация, религия и, в особенности, ин-

ститут брака, удивительно своеобразные нормы полового общения и столь же удивительная родственная номенклатура. Но прежде чем перейти к этой стороне жизни, мы в самых кратких чертах коснемся внешних условий жизни, окружающей природы и наружного облика гиляков.

II.

ОКРУЖАЮЩИЙ МИР. ТИП. ВНЕШНИЙ БЫТ.

Природа, среди которой живут в настоящее время эти люди, полна величайших контрастов. Несмотря на южные широты (между 46° и 54½° с. ш.), средняя годовая температура в некоторых местах падает до — 1,2°. Замерзание ртути внутри острова обыкновенное явление. Даже в июле бывают minimum'ы в 7,7°. У северных берегов Сахалина и на восточном побережье еще в июле плавают льды. На горах снег начинает таять в июне, и в некоторых местах за целое лето не успевает растаять. На уровне моря нередко встречается вечный лед. В 1893 г. я совершенно случайно нашел на маленьком островке, против с. Виск-во, под тонким слоем песку, на самом уровне моря, огромную полосу вечного льда, напоминающего по строению и размерам огромный глетчер, который мог быть занесен сюда холодным течением.

Зимой периодически целыми днями свирепствуют северо-западные ураганы, производящие страшные снежные пурги. А летом туманы, дожди... Мрачная страна! Субарктическая флора и даже более южная флора возвышенных мест сменяется настоящей арктической в низинах, открытых ветрам и ледяному дыханию холодных течений. Суровостью своей климат этой страны обязан холодному течению и опустошительным северо-западным ветрам, которые с силой урагана дуют с периодической правильностью, побивая и охлаждая все на своем пути. Вот почему места, защищенные от этих ветров и суровых морских туманов, представляют разительный контраст с низинами и открытыми местами по богатству флоры и мягкости пейзажа. В долинах, лежащих внутри острова или вообще защищенных, вы встречаете мягкие пейзажи с тополями, вязами, дубами, даже тисами, грецкими орехами, богатейшим ковром цветов, гигантскими спиреями, зонтичными и т. д., на некоторых склонах даже виноград.

Но по соседству с Vitis uvae Thunbergii вы встретите Cembra pumila и ковер альпийской арктической флоры.

По рельефу о. Сахалин — почти сплошная горная страна с меридиональными цепями, расходящимися бесчисленными отрогами во все стороны, образуя бесконечную массу пиков, конусов, утесов и мысов. Не возвышаясь в среднем более чем на 3000—4000 ф. над уровнем моря, горы эти, во многих местах до позднего лета покрытые снегом, оказывают огромное охлаждающее действие на климат страны. Причудливые очертания гор, суровых и мощных, мысы и утесы, лобзаемые бурунами и обвеваемые ураганами; дремучая тайга из ели и лиственницы, покрывающих все возвышенные места, где бродят их естественные обитатели — медведи; мощные ветры, творящие адские пурги и разрушительные ураганы; море, вечно бурное, кишащее великанами и морскими чудовищами; туманы и вечно обложенное свинцовыми тучами небо — вот те окружающие условия, которые могучими штрихами вписали свои черты в психику и мировоззрение гиляка, условия, которые вместе с чертами суровости вписали черты бодрости и мужества в душевный склад обитателя сурового острова.

Из зверей, окружающих гиляка, наиболее важную роль играет медведь, самое сильное и страшное животное его тайги. В главе о религии я буду подробно говорить о влиянии этого животного на всю религиозную психику гиляков. Теперь я хочу указать только на роль этого животного в борьбе за существование туземцев. Если б это животное было так же агрессивно, как, например, бенгальские тигры, то, при крайнем его изобилии, первобытному человеку почти невозможно было бы жить в этих местах. Но северный медведь отличается кротостью, кажущейся почти невероятной. В первые годы пребывания моего на Сахалине стада поселенцев паслись рядом с медведями, и поселенческие бабы не раз во время собирания ягод сталкивались бок о бок со своими косолапыми конкурентами, и если медведь в этих случаях вел себя иногда не совсем по-джентльменски, то это выражалось лишь в том, что он толкнет, бывало, бабу, если та случайно задела его котелком или ведром. Во время моих путешествий мне не раз приходилось устраиваться на ночлег в местах, кишевших медведями, и не раз приходилось, лежа в палатке, слышать тяжелые шаги Михайла Потапыча, полюбопытствовавшего осмотреть наш табор...

О физическом типе гиляка я уже говорил кое-что. Общего типа гиляцкого не существует. Он колеблется между резкими монгольскими чертами тунгусского типа и благообразными смяг-

ченными чертами аинского типа. Поэтому-то так часто встречаются среди гиляков субъекты, которых трудно отличить от настоящих тунгусов, и в то же время такие, которые поражают почти европейскими чертами. Последние, впрочем, встречаются значительно реже. Только в женщинах и детях монгольские черты выражены особенно резко.

Гиляки обыкновенно среднего роста (гораздо выше тунгусов), но попадаются и субъекты выше среднего; они коренасты, плотны, но никогда вы не встретите среди них тучных. Голова пропорционально большая; плато-брахоцефалический череп оброс черными волосами, которые спускаются вдоль спины у мужчин одной косой, а у женщин двумя. Цвет лица смуглый, грязноватый. В молодости на лице румянец кирпично-розового оттенка. Губы толстые; зубы темно-желтого цвета (от курения). Оконечности рук и ног поразительно маленькие.

Гиляков всегда рисовали угрюмыми, мрачными, нелюдимыми, и им противопоставляли всегда мягкое выражение лица айнов. Я нахожу этот отзыв несправедливым. Если в гиляках есть черты угрюмости, то они чисто внешнего происхождения и вызваны справедливым недоверием к иноземцам, причинившим им не мало зла. Я лично много сталкивался с этим племенем и вынес убеждение, что угрюмость гиляка чисто внешнего свойства. Под этой угрюмой внешностью скрывается мягкая натура, способная глубоко привязываться, быть экспансивной и доверчивой. Благодаря своей экспансивности гиляк способен на быстрые перемены настроения. Угрюмое выражение лица, выведенное из сосредоточенности малейшим толчком извне, в один миг озаряется выражением самого наивного добродушия или загорается страшным огнем гнева. Гиляк обыкновенно медлителен в движениях, важен у себя дома, когда он разыгрывает роль хозяина, но суетлив и деятелен в моменты веселья и оживления, когда речь его льется бурным потоком из переполненной груди.

Женщина на вид более угрюма, чем мужчина. Вечно с опущенными глазами, медленная в движениях, она сразу производит впечатление запуганного существа. Но не такова она в действительности. Стоит ей заговорить с вами, и в ее искусственно-мурильированном произношении, во вкрадчиво-ласкающей интонации и тембре голоса, в ее улыбке и плутоватом смеющемся взгляде вы узнаете настоящую дочь Евы, для которой внешняя суровость лишь маска, скрывающая натуру, которая познает страсти.

Зимняя одежда гиляков, как мужчин, так и женщин, состоит из шубы из собачьих шкур, мехом наружу, из таких же меховых наголенников и сапог из тюленьей кожи китайского покроя. Мужчины, кроме того, носят юбки из тюленьей кожи, спускающиеся от пояса до колен, но не ради самоукрашения, а для предохранения шубы от истирания и порчи при сидении на льду, снегу и т. д. Зимний костюм очень эффектен. Затянутый в талии в черную собачью шубу, на темном фоне которой мягко выделяется нежно-серая юбка из шкур молодых тюленей, в сапогах с узкими носками, изящно сшитыми, в шапке из лисьих лапок с наушниками, в меховых перчатках, закрывающих рукава, — гиляк производит изящное молодцеватое впечатление.

Летом национальный костюм гиляка (ныне совсем выходящий из употребления) составляет армяк из рыбьих кож, отороченный по краям узорами. В последнее время в ходу летняя одежда из цветной дабы или американской дрели. Женская летняя одежда гораздо эффектнее: легкие развевающиеся платья из цветных привозных материй, преимущественно красного цвета, с красивыми узорами по краям, обшитые ракушками и побрякушками, позванивающими при малейшем движении. Только большие совсем не подходящие к росту и размерам ноги сапоги, туго набитые сеном, заменяющим чулки, портят легкость фигуры женщины, придавая ей тяжелый, неуклюжий вид.

Теперь несколько слов о материальных условиях жизни гиляков. Замечательное дело! То самое условие, которое оказывает столь фатальное действие на природу Сахалина, именно, северное холодное течение, это гибельное условие создало возможность человеческого существования в этой суровой стране. Это оно приносит в определенные сезоны с астрономической точностью те сонмы лососей и другой ходовой рыбы, которые переполняют все реки и речки до такой степени, что возможно добывать рыбу в любом количестве посредством простой заостренной палки, способ, к которому мне самому приходилось прибегать в голодные промежутки своих путешествий. Это обилие рыбы и легкость добывания ее и объясняет нам тот странный факт, что в этой суровой стране возможно было существование первобытного человека в очень отдаленное время, как красноречиво свидетельствуют следы произведенных раскопок. Действительно, и поныне эта ходовая рыба служит основой существования гиляка и его единственных домашних животных, собак. Наловленная и вывяленная на солнце рыба десятками тысяч штук

складывается в свайные амбары и в буквальном смысле слова заменяет гиляку хлеб в течение долгой зимы. Свежая стационарная рыба, которую он ловит круглый год, является только дополнением к этому хлебу насущному из консервов лосося. Несметные стаи ходовой рыбы питают не одного гиляка. За стаями рыб идут вслед не меньшие стаи всех видов ластоногих и китообразных, гоняясь за обильным кормом. Ластоногие составляют второй после рыбы источник пропитания гиляка. Ранней весной, с первыми признаками вскрытия льда, изголодавшийся туземец выходит промышлять тюленей, обрадовавшихся возможности подышать свежим воздухом на вскрывшихся льдинах.

В местах удобных промышляют этих животных и круглое лето, посредством длиннейшей остроги, пускаемой с лодки. Тюлени, кроме шкур, крайне необходимых в гиляцком хозяйстве, дают еще запасы жира, который служит как приправой к твердой юколе, так и самостоятельным пищевым продуктом, крайне важным для жизни гиляка. Действие жира на организм туземца поразительно. Вот исход зимы. Изголодавшийся гиляк, если его не свалила цынга, еле бродит, но стоит только появиться тюленю, как он моментально преображается. С жадностью набрасывается он на вытопленный жир, пьет его во всех видах, с чаем, с рыбой и даже в чистом виде, и через несколько дней он становится неузнаваемым: щеки делаются розовыми, тело полнеет, и бодрость сказывается в каждом его движении.

Осенью, после окончания хода рыбы, наступает деятельный и веселый сезон охоты. Медведи в изобилии спускаются к берегам речек полакомиться лососем, и гиляк подстерегает их ружьем и копьем. Каждый убитый медведь — повод к общественным празднествам и торжествам. Не успел еще окончиться сезон рыбы и медведя, как соболь оделся в темную шкурку, и пора ловить его. Тут начинается устанавливание петель по переправам через речки и устройство западней. Это, быть-может, самый оригинальный сезон в многосторонней годовой деятельности гиляка. На несколько недель он уходит из дому, забирается к своей наследственной собольей речке караулить драгоценных зверьков. Днем он обходит свои ловушки и западни, попутно стреляя птицу и всякого попадающегося зверя, а на ночь забирается в балаганчик. В этом балаганчике приходится ему переживать тяжелые минуты. Здесь, в дикой тайге, среди мраки ночи, безмолвия пустыни или гула пурги, одинокому дикарю, ютящемуся около своего крошечного очага или тщетно пытающемуся согреть-

ся при температуре замерзания ртути, всякий шорох, всякий странный звук, треск дерева, вой ветра, стон ночной птицы, наконец, галлюцинации его собственного напуганного воображения, рисуют во всей их страшной реальности все ужасы гиляцкой демонологии. Черти и людоеды всех стихий в образе гиляка являются к нему, чтобы причинить ему гибель. А тут страшное изнурение после трудов, недостаток провизии — все это усугубляет ужас положения, принося болезни, а нередко и смерть. Но не одни ужасы и невзгоды сулит охота на соболя. Удачный лов, веселая компания, торжественное возвращение домой с добычей, рассказы о пережитом — все это с избытком вознаграждает исстрадавшегося охотника. Но в общем гиляк не охотник. Охота с собакой ему незнакома, рискованные поиски медведей, до которых тунгусы такие охотники, не привлекают гиляка. Он ихтиофаг по преимуществу, и кто-то очень верно выразился о нем, что он живет frutti di mare.

Зимние месяцы самые веселые в году. Запасы рыбы еще не истощились; на выручку с добычи запасен чай, табак, рис и буда, о будущем же гиляк мало заботится. Начинается бесконечная езда в гости, слушание сказочников по ночам, а с февраля наступают медвежьи праздники, самые радостные дни в жизни гиляка. Но к марту начинают уже сказываться результаты зимней расточительности, и наступают тяжелые дни голодовок, а иногда и цынги, уносящей десятки цветущих жизней. Весной, с тюленями и первой ходовой рыбой, корюшкой, селедкой, гиляк опять оживает, и в течение летних месяцев, в ожидании осеннего лова, снова начинаются поездки в гости и dolce far niente.

Заговорив о гостях, не могу не упомянуть о своеобразном торжественном блюде и излюбленном предмете угощения у гиляков — так называемом «мось». Оно приготовляется из клейкого отвара рыбьих кож, тюленьего жира, ягод, рису, иногда с прибавлением накрошенной юколы. Все это перемешивается и остуживается. Иногда для цвета и вкуса прибавляют к смеси раствор белой глины. Отваренные рыбьи кожи без всякой брезгливости выжимаются в корыто грязными руками гилячек, а крошенная юкола для большей пикантности растирается зубами и вместе со слюной выплевывается в блюдо...

Внешняя обстановка гиляка крайне незатейлива. Только в некоторых местах, ближайших к Амуру, гиляки переняли тип зимних жилищ маньчжурского типа, жилищ, впрочем, тоже довольно примитивных. По форме это — это большие сараи, сло-

женные из накатника, в которых на полу вдоль всех стен проложены огромные каменные или деревянные, обмазанные глиной трубы, соединенные отверстиями с топкой. Поверх труб настланы нары, постоянно согреваемые теплом от труб. Дым из печек выходит через подземный ход в высокую вертикальную трубу, подымающуюся прямо с поверхности земли. Роль этой трубы, напоминающей в миниатюре наши фабричные, играет дуплистое дерево. Посередине юрты — высокий четырехугольный помост, на который выпускают своры собак, когда их собираются кормить. Более первобытная юрта — это землянка, наполовину сидящая в земле и крытая сводом из накатника, обмазанного глиной и посыпанного землей. Вход из сеней — через низкую дверь по нескольким ступенькам. В середине — очаг, окруженный проходами между нар; над очагом дымовое отверстие. Зимой даже в юртах первого типа бывает иногда так холодно, что ртуть в термометре замерзает, а при малейшем ветре юрта наполняется дымом. Спят на нарах головой к очагу, на шкурах или ватных подстилках; под головой — валикообразные подушки, набитые волосом или перьями. Любимая поза гиляка — либо сидеть по-турецки, либо валяться, растянувшись на наре. В глубине нар расставлены ящики с драгоценностями, китайскими шелками, халатами, дорогими копьями, мехами и прочими вещами, которые играют роль в торжественные минуты жизни: когда справляют дорогого покойника в далекий путь, в селение мертвых; когда снабжают дочь приданым, отправляя ее в дом мужа; когда необходимо уплатить выкуп по делам мести, либо заплатить калым за невесту, купленную для сына или брата и в тому подобных случаях.

Летнее жилище — шалаш, прямо поставленный на земле, или свайная постройка из накатника.

Оружие гиляка составляет лук, уже начинающий, впрочем, выходить из употребления, копье с длинным наконечником, часто украшенным искусной серебряной инкрустацией, и, с недавнего времени, ружье, с которым он уже вполне освоился. Кроме того, заслуживают упоминания самострелы разных видов и острога на морских животных, укрепляемая на длиннейшем, в несколько метров, составном древке.

Средствами передвижения служат зимой — нарты, летом — лодки. Гиляцкие собачьи нарты — в своем роде верх совершенства. Имея в длину около двух метров, в вышину и в ширину около 30 см, составленные из тоненьких березовых брусков с

легким переплетом в сидении, они так легки, что их без всякого труда поднимаешь одной рукой, и в то же время они настолько прочны, что выносят тяжесть в одну четверть тонны; по эластичности и прочности с ними может поспорить разве только древняя камчадальская нарта.

Перевернутые полозьями кверху, они представляют форму приплюснутого сегмента, касающегося земли самой малой частью своей поверхности. Благодаря малой поверхности трения, они очень легки на ходу, удобопереносимы в трудных местах, а на укатанной дороге и особенно по льду скользят, как лучшие английские коньки. Способ управления ими очень оригинален. В виду их крайне малой ширины, они очень неустойчивы и при малейшей неровности теряют равновесие. Поэтому управляющий нартами сидит верхом на них и держит ноги не на полозьях, а на лыжах, которые скользят вдоль нарт. Расставляя и сдвигая лыжи, гиляк изменяет по мере надобности центр тяжести и придает нартам устойчивость. На местах более или менее крутых, где нартам приходится итти боком, он удерживает их посредством палок с железными наконечниками, втыкаемыми между полозьями и верхней перекладиной. Эти же палки служат тормозами при сильном разбеге. Собак ведет передовик, обыкновенно маленькое невзрачное существо, которое столько же слушается команды вожатого, сколько собственного своего необыкновенного чутья. В минуту опасности, среди бушующей пурги, или поздней весной, среди разбившихся льдин, поверх которых уже выступила вода, возчику остается только положиться на дивный инстинкт своего преданного друга и раба. Хороший передовик стоит от 30 до 50 руб., обыкновенные ездовые собаки от 3 до 8 руб. В нарты богатого человека запрягают 12—13 собак, бедняки довольствуются тремя — пятью.

По типу нарт построена и гиляцкая национальная лодка-долбежка из тополя. Она настолько легка, что мальчуган лет 10—12, единолично, без труда вытаскивает ее на берег шагов на 100 и более. Дно ее имеет такую же сферически приплюснутую поверхность, как у нарты, благодаря чему она сидит неглубоко и проходит в самых мелких местах. Встречая препятствие в виде мели или перешейка между лагунами, гиляк легко ее переносит на себе и затем спускает на воду.

Средства передвижения играют огромную роль в жизни нашего туземца. Гиляк вообще полуоседлый человек. Летом он живет обыкновенно близ реки или моря, на зиму же пересе-

ляется подальше, в более защищенные места, к своим теплым зимникам.

Даже летом, следуя за рыбой, он меняет раза два-три свое местожительство по течению реки. Но кроме этих регулярных перемен местожительства, гиляк нуждается в переездах и по многим другим причинам. К концу зимы, когда выходит корм, он отправляется в далекое странствие на своей нарте за покупной рыбой, а во многих местах (напр., по Тыми) жители отправляются целыми селениями, за несколько сот километров на берег моря, для весенней охоты на тюленей, с тем, чтобы спустя полгода вернуться к осеннему ходу рыбы в свои родные места. Но гиляк любит разъезжать и без серьезных поводов. Ездить в гости и принимать гостей, устраивать праздники и жить на людях — высшее удовольствие гиляка. Угрюмый и суровый в одиночестве, он в обществе преображается, становится игривым, веселым, болтливым.

На севере, в больших юртах маньчжурского типа, живут зимой по 30—40 человек в одной юрте. Тут есть где выработаться социальности, которая и без того коренится в условиях общественного строя гиляков. Но тут мы должны оставить внешнюю сторону жизни гиляка и перейти к внутреннему ее строю, с своеобразными особенностями которого я главным образом имел в виду познакомить читателей.

III.

СИСТЕМА РОДСТВА. НОРМЫ БРАКА И ВЛИЯНИЕ ИХ НА СЕМЕЙНО-РОДОВОЙ СТРОЙ.

Из всех особенностей гиляцкого быта ничто так характерно не выделяет гиляков среди окружающих их народностей, как классификаторская система родства и правила, регулирующие половые отношения и брак. В этом отношении гиляки стоят одинаково далеко как от своих южных соседей айнов, так и от окружающих их тунгусских племен. Айны — единственная народность Приамурского края, у которой сохранились черты матернитета. Гиляцкая же семья и ро́д — чисто патриархальные учреждения. Что касается тунгусских племен, то хотя и у них открыта мной классификаторская система родства и че́рты группового брака, аналогичные с открытыми мною же в 1891 г. у гиляков, но внимательное сравнение этого института у тунгусских племен и у гиляков приводит к заключению, что они

принадлежат к совершенно различным периодам эволюции брака, и хотя они могли влиять друг на друга, но в основе своей принадлежат, выражаясь языком геологии, к различным формациям. Достаточно сказать, что у тунгусских племен допускается половое общение с женами лиц восходящих поколений, например, с женой младшего брата отца, у гиляков же это считается кровосмешением.

С первого взгляда институт гиляцкого брака не представляет ничего особенного. Гиляк покупает обыкновенно одну, редко 2—3 жен, которые переходят в его род и перед светом считаются его личными женами и матерями его детей. Дети принадлежат исключительно отцу и наследуют ему после его смерти. Всякого гиляка, когда он делается отцом, перестают звать прежним именем и величают отцом родившегося ребенка. Исключительное обладание своими женами выражается в строгом обычае кровавой расправы с нарушителем супружеского счастья. Род основан на принципе агнатизма, брак экзогамный.

Можно объехать всю территорию гиляков, жить в их юртах, подолгу наблюдать семейную жизнь их и не замечать в строе их семьи ничего необычного. В больших зимних юртах обитатели занимают свои нары семьями, живущими каждая своими обособленными интересами. Между мужем, женой и их детьми царит полное согласие и нежные отношения. Мало того. Нередко можно встретить случаи поразительной преданности и любви между супругами; когда один из них умирает, то другой нередко налагает на себя руки или умирает с тоски. Словом, по всем видимостям, мы имеем дело с типом семьи, которую принято называть патриархальной. Но не такова она в действительности. Прежде всего вас поражает странная родственная номенклатура. Целая группа женщин зовет целую группу мужчин своими мужьями (пу, ївн), и эти последние зовут их своими женами (ан'гёj). Точно так же целая группа мужчин зовет группу женщин своими матерями (ымк) и группу мужчин — своими отцами (ытк), а эти — первых своими детьми.

В частности, как и у многих других первобытных племен, гиляк зовет своей женой (ан'гej) не только свою собственную жену, но и жен своих старших братьев всех степеней родства, также и всех сестер своей жены всех степеней родства, а они, в свою очередь, зовут его своим мужем (пу, ївн). Дети их зовут друг друга братьями и сестрами (тувн, руф). Сверх того, гиляк зовет своими женами уже от рождения всех кузин по матери

(дочерей братьев своей родной матери и братьев всех женщин, которых он зовет ымк — мать). Матерью (ымк) гиляк зовет не только свою родную мать, но и всех жен братьев своего отца, родных и агнатных, а также и сестер этих женщин, а они зовут его своим сыном. Соответственно этому он называет своим отцом (ытк) не только своего родного отца, но и братьев отца, при чем у некоторых родов термин отец применяется ко *всем,* старшим и младшим братьям (родным и агнатным) отца, у других (у большей части сахалинских гиляков) — только к братьям, младшим отца. Дети братьев по отношению к последним считаются сыновьями и дочерьми. Еще страннее кажется то правило, по которому женщины называют сестрами жен братьев мужа, а мужчины — матерями сестер тестя... Европеец с удивлением слушает, как гиляцкий мальчуган зовет жену своего старшего брата ан'гej (жена), а она его — муженек (ычїх, пу, івн) или как сплошь и рядом гиляк говорит: «Я пойду к своим отцам, матерям», т.-е., к братьям своего отца или сестрам матери, но при долгом наблюдении настолько привыкаешь к этому странному явлению, что начинаешь считать его совершенно естественным. Вопреки высказанным в недавнее время мнениям, что классификаторская система родства представляет собою одну только номенклатуру возрастов, я могу засвидетельствовать после долгих годов наблюдений, что у гиляков номенклатура эта, основанная на строгом исчислении степеней родства, *вполне соответствует* нормам полового общения. *Возраст не играет никакой роли:* в одном и том же классе сплошь и рядом числятся глубокие старики и юные подростки. Все лица, связанные между собою званием ан'гej и пу (муж и жена), действительно имеют супружеские права друг на друга, т.-е., не только имеют право вступать между собою в регулярные браки или иметь половое общение до вступления в регулярный брак, но сохраняют права на половое общение и тогда, когда лица этих категорий состоят уже в индивидуальном браке. Состоя в законном, так сказать, индивидуальном браке, жена, в то же время, пользуется правом негласно, т.-е. в отсутствие мужа, иметь общение с лицами из группы мужчин, которых она зовет пу, івн (муж). Чаще всего, конечно, пользуются этим правом братья ее мужа, родные или более отдаленных степеней родства, живущие с ним в одной деревне; но и пришлые мужчины, часто совершенно незнакомые, случайно проехавшие через селение, если считают себя, хотя бы по самому отдаленному родству, «пу» данной женщины, свободно

пользуются этим правом, разумеется, с согласия женщины. Во время моих путешествий по Сахалину мои спутники с западного берега, явившись вместе со мной в отдаленное селение на восточном берегу, в котором ни они, ни их отцы никогда не бывали, но в котором, по генеалогическим их сведениям, проживала женщина категории ан'гej, свободно осуществляли свои права, разумеется, когда мужа в юрте не было. Это явление совершенно тождественно с тем, что рассказывают об австралийских кроках и кумитах, которые находят себе супружеское ложе везде, даже в самых отдаленных пунктах своей территории, под условием, чтоб мужчины были куми, а прекрасные незнакомки — кроки.

По характеру своему эти нормы полового общения ближе всего подходят к таковым же нормам у австралийского племени Dieri, у которого упомянутые два вида полового общения резко оформлены терминами noa и piruari.[1] У них каждая женщина состоит в индивидуальном законном браке с одним мужчиной, и супруги называют друг друга noa; но в то же время она состоит в групповом браке с целой категорией мужчин, которые великим советом племени объявлены на это правоспособными. По отношению к этой группе она piruari и обратно. Так встречаются тождественные институты брака между племенами, столь различными друг от друга! Знаменитая punalua family Гавайских островов тоже находит полное сближение с институтом гиляцкого брака.

Правомерность группового полового общения рельефно выражается в том, что в то время, как нарушение супружеской верности с лицом, не входящим в группу «пу», влечет за собою кровавую расправу с соблазнителем, застигнутым in flagrante delicto, или, в лучшем случае, жестокую дуэль и выкуп, для лиц разрешенных категорий оно не влечет никакого возмездия, вызывая только некоторое раздражение, в редких случаях переселение соблазнителя в другую юрту. С другой стороны, между лицами запрещенных категорий половое общение встречается, как крайне редкое исключение.

Неоднократно я наблюдал даже случаи *регулярного* сожительства братьев с общей женой, и между братьями царило полное согласие. Мой первый учитель гиляцкого языка, гиляк селения Тангиво, Гибелька, самый богатый и самый уважаемый ги-

[1] Australian Group relations by Howitt (Papers relating to Antropology contrib. to the Smitsonian institute, 1885 г.), pp. 12 s.

ляк на всем Сахалине, жил постоянно в одной юрте со своим младшим братом, Плеуном, и ни для кого не были тайной отношения между этим последним и женой старшего брата. Дети ее с одинаковой нежностью относились к обоим отцам и пользовались со стороны этих последних равной нежностью, и когда умер Плеун, то все имущество его перешло к этим детям, публично считавшимся детьми Гибельки. Плеун был очень богат и мог купить себе не одну жену, но он любил жену старшего брата, который нисколько не протестовал против взаимности со стороны дорого стоившей ему супруги. Когда приходилось намекать Гибельке на эти отношения, то по его умному красивому лицу пробегало мимолетное облачко меланхолии, но никогда я не видел и тени дурных отношений между братьями.

Гиляцкие юноши часто недоумевали, почему я с таким усердием расспрашивал про эти странные для нас, а для них совершенно естественные отношения между женами и братьями их мужей и с удивлением спрашивали: «Неужели у вас, у русских, не так? Разве с женой брата жить нельзя?» И получив отрицательный ответ, тоскливо качали головой, говоря: «Однако, это очень худой закон!», и при этом с недоверием посматривали друг на друга.

Конечно, природа человеческая везде одна и та же: и у гиляка бывают припадки ревнивого обладания, но по отношению к лицам разрешенных категорий ревность никогда не выражается в какой-нибудь резкой мере репрессии — в крайних случаях ревнующий брат настоит на переселении соперника в другой дом или в другую деревню.

Правомерное половое общение естественно породило общее легкое отношение к вопросам целомудрия: найти мужчину или замужнюю женщину, не нарушающих своей взаимной верности, конечно, очень трудно. Даже девушки не особенно дорожат целомудрием, и только соображения постороннего свойства заставляют родителей смотреть косо на фривольное поведение дочерей. Тут играет роль боязнь, что дочь свяжется с неподходящим по имущественному положению человеком и, кроме того, что родившийся ребенок окажется вне определенного рода и его придется убить.

Но помимо этих соображений нет нравственного запрета нарушения целомудрия. И тем не менее сказать, что у гиляков царит половая распущенность и отсутствует половая нравственность — было бы величайшей несправедливостью. Если под нравствен-

ностью понимать подчинение известным, общепризнанным в данном обществе правилам, то гиляки отличаются идеальной половой нравственностью, потому что по отношению к лицам, стоящим вне группового полового общения, целомудренная стойкость прямо поразительна. Самая фривольная гиляцкая женщина никогда не позволит себе иметь общение с сородичем своего мужа, если он не категории ее пу, хотя бы соблазнитель был моложе ее мужа и нравился ей.

Воззрения гиляка в этом отношении настолько строги, что он переносит их даже на мир животных: собак, уличенных в кровосмесительстве, убивают, считая их оборотнями.

О русских женщинах, продающих себя за деньги, гиляцкие женщины говорят с величайшим презрением. Эта строгая лойяльность по отношению к лицам запрещенных категорий создала систему запрета бесед и шуток с целыми классами лиц. Нам, европейцам, даже трудно представить себе, что гиляк или гилячка не имеют права не только шутить, но и разговаривать ни со своими родными братьями и сестрами ни даже с братьями и сестрами самых отдаленных степеней родства, т.-е., с целым классом тувн, потому что фамильярные отношения с одной стороны могут вызвать половое общение в запрещенных степенях, с другой — легкие ссоры из ревности в случаях дозволительного общения. По тем же мотивам у сахалинских гиляков с женами младших братьев можно говорить, но не шутить, потому что с ними половое общение запрещено, и, наоборот, с женами старших братьев и вообще с группой ан'гej (жен) можно говорить и шутить.

Благодаря запрету бесед с категориями близких родственников, у гиляков отсутствует обычай здороваться и прощаться при приходе и уходе.

До сих пор я констатировал только факты. Но откуда же взялись эти странные факты? Чем объяснить эти сложные и запутанные нормы полового сожительства и не менее странную родственную номенклатуру? Если объяснимы до некоторой степени взаимные права братьев на своих жен, то уже совершенно непонятными кажутся *права человека на замужних сестер своей собственной жены или замужних сестер жен своих братьев.* Почему женщина называет сестрой не только свою действительную сестру, но и жен братьев своего мужа? Почему сестру тестя муж-

чина называет своей матерью? Почему, например, достаточно одному человеку из рода *A*, положим, взять жену из совершенно чуждого ему рода, чтобы для представителей этого последнего все женщины рода *A* стали запретными? Сложная и запутанная цепь этих фактов должна быть бесспорно результатом о д н о г о п р о с т е й ш е г о о с н о в н о г о ф а к т а, *первоначального типа* организации семьи и рода, типа, который вследствие превратностей родовой жизни гиляков, переселений, вымираний, иммиграций, и т. п. причин, естественно должен был с течением времени усложниться и потерять свою прежнюю простоту.

Ключом к отысканию этого *первоначального* типа служит та же родственная номенклатура, которая, без сомнения, является живым отражением переживаемых или пережитых половых норм.

Прежде всего ясно, что родственная номенклатура, по которой я, мужчина, называю сестер своего тестя матерями (ымк), а мой отец их своими женами, в то время как моя жена и жены моих братьев, родных агнатных, зовут друг друга сестрами, может выработаться только при таких условиях, когда *все* мои сородичи берут себе жен исключительно *из одного общего рода* и притом так, что каждое поколение братьев всех степеней родства берет себе в жены соответствующее поколение женщин-сестер всех степеней родства. Тогда, действительно, сестры тестя будут женами моего отца и его братьев, и, следовательно, моими матерями, а моя жена и жены моих братьев будут друг для друга сестрами. При таком порядке браки между лицами восходящих и нисходящих поколений (дядей на племянницах) невозможны.

Но кто же тот род, из которого все мои сородичи обязательно должны были брать себе жен? На это красноречиво отвечает нам та деталь родственной номенклатуры, по которой я и мои сородичи моего поколения, т.-е. мои братья и кузены по мужской линии называем уже *от рождения* своими женами дочерей братьев наших матерей, и, обратно, они нас называют своими мужьями. Из этого явствует, что род, откуда произошла моя мать, т.-е., род ее отца и ее братьев, есть тот род, откуда я и мои сородичи (матери сородичей моего поколения — сестры моей матери) исключительно и обязательно должны брать себе жен, притом, как я уже говорил, в соответственных поколениях. Если мой отец и его братья взяли себе в жены группу сестер определенного рода, то я и мои братья должны жениться на дочерях братьев этой группы сестер из того же рода. Но обмениваться женщинами, т.-е., давать женщин в тот род, откуда мой

род берет жен, воспрещается: все женщины из моего рода должны в свою очередь перейти в третий род, родоначальницами которого были сестры мужских предков моего рода. В родственной терминологии это ограничение ярко высказывается в том, что дочь сестры моего отца я уж не называю женой (ан'гej), а просто *навх*, и она меня зовет не мужем (пу, ivн), а ытк, ахмальк. Таков был тип первобытного строя семьи и рода, воссозданный априорно из родственной номенклатуры. Но не a priori пришел я к своим заключениям.

Несмотря на все указанные мною неблагоприятные условия, смягчившие исключительное требование брака в одном определенном роде, старый принцип продолжает доминировать и по сей день. При первом же знакомстве с бытом гиляков, не зная еще детально родственной номенклатуры, я был поражен упорным стремлением каждого рода брать жен преимущественно из одного определенного рода, именно *из рода матери*. *П'фанд'ух умгу генедж урджра* — «там, откуда ты произошел, т.-е. из рода своей матери, нужно брать жен»;[1] так поучали меня гиляки своей матримониальной мудрости. Хотя теперь уже разрешается брать жен и не из рода матери, но терминология запечатлела навеки на этой группе женщин старый запрет: невесты *не* из рода матери носят название йох, т.-е. женщина, с которой половое общение запрещено, (так, напр., старшие братья, которым запрещено половое общение с женами младших, называют этих последних йох), между тем как невесту из рода матери называют ан'гej (жена, всякая женщина, с которой половое общение дозволяется). И действительно, излюбленной формой брака у гиляков и теперь является все-таки брак на дочери брата матери, родного (предпочтительно) или агнатного, но во всяком случае сородича — «брата» этой последней. Браки же с дочерью сестры отца не допускаются. В предпочтении, оказываемом гиляками подобным браком, проглядывает почти религиозно-благоговейное отношение к этому обычаю, который бесспорно был некогда общеобязательным религиозно-общественным требованием. Каждая женщина, лишь только у нее рождается сын, приступает с просьбами к своему брату, если у него есть дочь, об обручении их детей. Обряд обручения состоит в том, что ребенок-жених или его отец перевязывает ручку невесты ниткой из собачьего волоса (символ увода на собаках и вместе с тем отголосок тоте-

[1] Интересна этимология слова п'фанд'ух, составленного из пi (свой, твой), пандф (родня матери), ух (из). А пандф от пандынд — родиться.

мистического культа собаки). А когда невеста подрастает, годам к 5-6, часто еще раньше, она переходит в дом жениха, с которым растет и воспитывается вместе до наступления периода зрелости, когда она фактически, без всяких обрядов, становится его женой. До какой степени силен еще и теперь принцип обязательного брака исключительно с женщинами из рода матери, видно, из того, что если хотя бы *один* сородич из рода, положим, *А*, взял себе жену из совершенно *чуждого* ему рода, *Д*, то этого совершенно достаточно, чтобы все женщины первого рода стали запретными для рода *Д*, потому что факт, хотя бы единичный, перехода женщин из рода *Д* в *А* обращает первый *(Д)* как бы в род матери, куда выход замуж женщин из рода *А* запрещен. Но красноречивее всего могут в этом случае свидетельствовать «числа». Во время переписи, специально произведенной мною для изучения строя гиляцкой семьи и рода, я с первых же дней был поражен обилием замужних (т.-е. чужеродных) женщин в каждом роде, называвших себя «сестрами» и «тетками» и не по названию только, а действительно взятых из *одного* рода, именно из того, откуда издревле данный род брал женщин (род «матери»).

Если эта регламентация брака сохранилась в такой мере еще и теперь, несмотря на все стоявшие по пути затруднения, о которых мы говорили, то без сомнения, она первоначально была общеобязательной, и если бы даже в современных обычаях исчезли всякие следы ее, то достаточным свидетельством ее существования остается доныне сохранившаяся во всей своей первобытности терминология родства, с необыкновенной объективностью воссоздавшая старый режим, ее породивший. Не трудно понять и raison d'être этого с первого взгляда странного и запутанного института.

Такая обязательная регламентация брака как нельзя более согласовалась как с основными принципами рода, так и с индивидуальными чувствами отдельных глав семейств. Род в основе своей покоится на принципе кровного единства. Это единство в агнатном роде наиболее идеально будет достигнуто, если все жены агнатов будут взяты из одного рода, близкого по крови, и конечно, лучше всего из рода своей же родоначальницы. Этим не только удовлетворяется *формальный* принцип единства крови, но утверждается столь важное в глазах первобытного человека единство культа предков в *обеих* линиях.

Если обратимся к психологии отдельных членов рода, то она

вполне совпадает с родовой. В агнатном роде, где сыновья по общему правилу остаются в роде, а жен берут извне, естественно, что каждая мать предпочитает иметь женой своего сына ближайшую себе по крови женщину и вместе с тем собрать в своей семье женщин из того рода, откуда она сама происходит. Но женить сына на дочери своей сестры она не может, потому-что ее сестра — либо жена ее же мужа, либо его братьев, и дочь этой последней, следовательно, либо родная сестра, либо агнатная ее сына; остается только женить его на дочери брата, как это и установилось в действительности. Для всей совокупности женщин рода получается та огромная выгода, что все они общего происхождения и чувствуют за собою солидарную защиту всего своего рода, откуда они происходят.

Такой брак (сына на дочери брата матери) одинаково и в интересах отца, который, таким образом, женит своего сына на кровной родственнице (праплемяннице) своей матери. Так как сестра мужа, в свою очередь, тоже желает женить своих сыновей на дочерях своего брата, то выдавать дочерей за сыновей брата мать не может, и, таким образом, обменный брак, т.-е. обмен женщин между двумя такими семьями, был невозможен, равно как и брак внутри семьи.

До сих пор мы рассматривали, так сказать, статику вопроса, теперь обратимся к динамике его. Посмотрим, как из одного простейшего начала с неизбежной необходимостью, как из простого зерна, вырастает могучее дерево, выросла спорная, запутанная ткань гиляцкого брака и рода.

Зерном всей сложной системы регламентации гиляцкого брака и рода и вместе с тем ключом к пониманию ее является *единый* факт, именно, установившийся в свое время принцип, что мужчины обязательно женятся на дочерях брата своей матери, иначе говоря, дочери в каждой семье принадлежат от рождения сыновьям сестры отца. Какие мотивы могли породить этот принцип, об этом мы уже кое-что говорили раньше. Во всяком случае общеобязательность его гарантировалась, без сомнения, как категорический императив первобытной религии.

Из этого простого правила логически вытекает следующее:

1) Раз каждая мать по праву забирает для своих *сыновей* дочерей своего брата, то по тому же праву ее *дочери* обязательно должны уходить в семью сестры ее мужа, иначе говоря,

всякая женщина принадлежит своим двоюродным братьям, сыновьям сестры отца. Поэтому женщина не может выходить замуж за сыновей брата матери и мужчина жениться на дочери сестры отца: обмениваться женщинами семьи брата и сестры не могут. Ясно, что запрет этот ничего общего не имеет со страхом браков в близких степенях родства, потому что дочь сестры моего отца находится по отношению ко мне в такой же степени родства, как и дочь брата моей матери, между тем с первой брак запрещен, со второй обязателен, — факт чрезвычайно важный для генезиса запретов в близких степенях родства.

2) Раз исключительно обязательны браки между дочерьми брата и сыновьями сестры, раз первые обязательно принадлежат вторым, то в виду обычного количественного неравенства между лицами разных полов, в виду таких, например, возможностей, что у брата одна дочь, у сестры несколько сыновей, или, наоборот, у брата несколько дочерей, у сестры один или два только сына, или что между рождением первого сына и следующих проходит большой промежуток времени, или, что еще более усложняет вопрос, у нескольких сестер один только брат или у сестры несколько братьев, — естественно возникают такие конъюнктуры: в первом случае несколько братьев имеют общую жену; во втором, либо один обладает несколькими сестрами, либо двое братьев живут в общем браке с группой сестер; в третьем случае младший брат, достигший полового возраста в то время, как его старший брат успел уже забрать всех своих кузин, должен обязательно иметь супружеские права на жен своих старших братьев; наконец, в последних двух случаях, уже несколько двоюродных братьев будут иметь общими женами дочерей брата своих матерей, либо несколько братьев будут иметь общими женами нескольких двоюродных сестер. Мы привели только простейшие случаи, в действительности дело происходит, конечно, еще сложнее. Так или иначе, таким образом, совершенно неизбежно возникает групповой брак братьев (родных и дальних) с группой сестер (родных и дальних) и во всяком случае безусловные взаимные супружеские права братьев всех степеней родства. Само собою разумеется, что эти групповые права последовательно захватывали все больше и больше лиц из более дальних степеней родства, потому что не всегда у матери имелись братья и не всегда у этих последних имелись дочери и неизбежно приходилось брать жен у братьев матери

двоюродных, троюродных и т. д., и таким образом возрастал союз лиц, объединенных общими правами группового брака.

Никакие превратности не уничтожили и до сих пор этого группового принципа. Когда с течением времени, вследствие вымирания, рассеяния родственных семей, войн и т. п. причин, являлась необходимость прибегать к бракам из чуждых семей, этот порядок, неудобный и сам по себе, привел к тому, что мы видим в настоящее время, что мужчина является официально признанным мужем одной или нескольких женщин, но вынужден разделять это право либо со всеми братьями (в одних родах), либо (в других) только с младшими, притом не только с родными, но и со *всеми* агнатными братьями.

3) Так как в каждой семье сыновья обязательно вступают в брак с дочерьми брата матери, а дочери — с сыновьями сестры отца, то из этого следует, что, со времени установления этого порядка, все нисходящее потомство каждой *пары* родоначальников во всех линиях eo ipso образует замкнутую, запретную в брачном отношении друг для друга группу, э к з о г а м н ы й организм, *род,* и смотря по тому, уходят ли мужчины в род жены или остаются в своем собственном, получится либо род материнский, либо — отцовский.

В настоящее время у гиляков установился род отцовский, агнатный.

4) Такой род покоится не только на отрицательной связи экзогамности, но и на драгоценных п о л о ж и т е л ь н ы х узах, на общих правах сородичей на женщин кровного рода своей родоначальницы, взаимных правах группового брака и, наконец, на обязанности хранить своих женщин для рода, принявшего сестер их родоначальника.

Если принять во внимание, что брачные регламентации у первобытных народов, у которых культ предков и, следовательно, кровные узы, играют такую огромную роль, становятся религиозными императивами, то станет ясным, как прочно указанные взаимные права и обязанности цементируют родовой союз.

В частности, важным цементом рода служит то, что все пришлые женщины (жены сородичей) взяты из одного рода и являются по отношению друг к другу либо сестрами (родными и агнатными), либо тетками и племянницами. Что касается мужчин, сородичей, то в каждом поколении они представляют группу братьев (родных и агнатных), женатых на группе сестер и кузин из рода их матерей, т. е. на своих же двоюродных сестрах, по-

отношению к которым они обладают взаимными супружескими правами.

Какие последствия имеет этот порядок для родственной номенклатуры, об этом мы уже говорили.

5) *Род,* таким образом, не самодовлеющий организм. Существование каждого рода органически связано с существованием, по крайней мере, еще двух кровно-родственных с ним родов, одного кровного рода своей родоначальницы, откуда он берет себе жен, и другого рода, принявшего сестер родоначальника, куда он обязательно отдает своих собственных женщин.

Первый из последних двух родов по отношению к третьему носит название *ахмальк* (тесть), второй *навх* или *ымри* (зять). Все три друг для друга — *пандф* (когнаты). Таким образом, каждый гиляк — органический член не только своего собственного, но триединого кровного трехродового союза, образующего в буквальном смысле слова *фратрию*[1] (фратрия — братство). В этом тройственном «братстве» *все* мужчины и женщины в каждом поколении действительно братья и сестры (когнатные кузены и кузины, см. ниже).

В частности, по отношению к каждому члену данного рода каждая женщина второго рода либо его мать, либо жена, либо жена его сыновей и агнатных племянников, и, наоборот, в третьем роде каждая женщина либо его сестра, либо дочь, либо сестра его отца. Таковы кровные узы членов фратрии!

Гиляцкую трехродовую фратрию можно представить в виде следующей схематической таблицы:

Схематическая таблица гиляцкой фратрии из 3 родов.

Род А *(Андреевы)*	**Род В** *(Васильевы)*	**Род С** *(Степановы)*
Андрей + Варвара (сестра Василия *из рода В*).	Василий + Софья (сестра Степана *из рода С*).	Степан + Анна (сестра Андрея *из рода А*).
Их дети:	**Их дети:**	**Их дети:**
1) *сыновья* женятся на дочерях брата матери, Василия, *из рода В.*	1) *сыновья* женятся на дочерях брата матери, Степана, *из рода С.*	1) *сыновья* женятся на дочерях брата матери, Андрея, *из рода А.*
2) *дочери* выходят замуж за сыновей сестры отца, Анны, *в род С.*	2) *дочери* выходят замуж за сыновей сестры отца, Варвары, *в род А.*	2) *дочери* выходят замуж за сыновей сестры отца, Софьи, *в род В.*

[1] Гиляцкая фратрия не имеет ничего общего с морган о вской, ибо внутри ее взаимные браки не только допускаются, но и были обязательны.

Анализируя эту таблицу, мы видим, что 1) все женщины в роде *A* взяты по поколениям из *B*, значит мать Андрея — сестра отца Василия, следовательно, Андрей и Василий когнатные кузены. 2) Точно так же в роде *B* мать Василия — сестра отца Степана из рода *C*, следовательно, Василий и Степан когнатные кузены, и 3) в роде *C* мать Степана — сестра отца Андрея из рода *A*, следовательно, Степан и Андрей — когнатные кузены.

Таким образом, не только каждая пара супругов между собой — когнатные кузен и кузина, но и *родоначальники* каждого рода между собою когнатные кузены. Словом, основатели всех трех родов — близкие кровные родственники, женатые на когнатках той же степени родства, и каждое поколение вступает в брак с когнатами *той же степени родства*, как и его отцы и матери. Это яркий пример того, как шатки термины экзогамный и эндогамный: экзогамность гиляцкого рода не исключает брака между близкими родственниками. Выходит так, что внутри всей фратрии царит эндогамия, каждая же ветвь ее экзогамна.

Такова первоначальная схема. Время и обстоятельства, эмиграция, вымирание, рассеяние родов, случайный недостаток женщин в роде матери и т. п. причины естественно вызвали, с одной стороны, отступления от этой системы, с другой, поправки, имеющие целью примирение старых норм с новыми требованиями жизни. Все эти надстройки, если можно так выразиться, крайне запутали генеалогические системы и брачные нормы, и, как это обыкновенно бывает, категорический императив, ослабляясь в одном отношении, становится еще более распространительным в другом. Ослабло, в силу внешних условий, правило брать жен непременно из рода матерей, но зато получил самое распространительное толкование запрет давать жен в тот род (хотя бы совершенно чужой), откуда кто-либо, даже самый отдаленный сородич данного рода, взял себе жену (по презумпции, что это род матери). Отсюда получилось следующее.

Так как в настоящее время не всегда оказывается возможным всем сородичам брать себе жен из одного рода, рода матери, то бывает, что отдельные члены одного какого-нибудь рода (*M*, например) вынуждены брать себе жен из разных родов. И вот, в силу старой презумпции, что род жены сородича — род матери, *все* эти роды на несколько поколений становятся запретными для всех женщин рода *M*, для которых выход замуж в те роды не допускается. Мало того. Этот запрет, в сущности потерявший свой прежний raison d'être, распространяется не только

на тот род *M*, который непосредственно берет жен у *A*, но даже на третий род *N*, который, в свою очередь, берет жен у *M*.

Технически этот запрет выражается в гиляцкой терминологии брака так. Род *A*, дающий женщин роду *M*, называется *ахмальк'ом* (тестем) этого последнего, а по отношению к роду *N*, который в свою очередь берет жен у *M*, он, т.-е. род *A*, называется *туйма ахмальк'ом* (дальним тестем); и вот и на род *N* переносятся запреты, лежащие на роде *M*, т.-е. не только у *M*, но и у *N* род *A* женщин брать не может. Впрочем, дальше ахмалька 2-й степени запреты не распространяются.

В истории происхождения этого запрета кроется и вся дальнейшая эволюция гиляцкой семьи и рода. Каким образом, мог возникнуть этот распространительный запрет? Мы видели, что боязни браков в близких степенях у гиляков не было. Значит, причина должна была быть другая. Дело в том, что, при неизбежности случаев, когда оказывалось невозможным брать жен из рода матери, гиляк, сообразуясь с религиозным императивом, естественно должен был в таких случаях считать наиболее подходящим родом тот, откуда, по крайней мере, род его матери брал жен, а за невозможностью брать их у него он переходил к тому роду, у которого этот последний брал жен, т. е. переходил постепенно к ахмальк'ам дальних степеней родства, точно так же, как внутри рода матери, за отсутствием дочерей у родного брата матери, он переходит к дочерям двоюродного, троюродного брата матери и т. д. Таким образом, дальние роды-ахмальки являлись как бы *запасными* родами матери, но естественно, что распространить запреты на ахмальков всех степеней было практически неудобно, да и редко приходилось итти дальше ахмальк'а 2-й степени, которым запрет и ограничился. Но с появлением этого запрета трехродовая фратрия перестала удовлетворять новым условиям регламентации. Исключительный брак внутри трех родов стал невозможен, потому что при трехродовой фратрии (см. таблицу) род *C*—ахмальк 1-й степени для *B* и 2-й степени для *A*; следовательно, женщины из рода *A* не могут уже выходить замуж в род *C*. Пришлось прибавить к фратрии четвертый род *Д* (Дмитрий, Дарья), положим. Перемена, происшедшая в нашей фратрии, заключалась бы в том, что жена Степана (род *C*) была бы уже сестрой Дмитрия (род *Д*), а этот последний имел бы женой сестру Андрея (род *A*). Так как запреты в более отдаленные времена, без сомнения, распространялись на ахмальков более отдаленных степеней, то фратрии естественно

должны были состоять еще из большего числа родов. В настоящее время, когда при выборе жен, благодаря вышеуказанным причинам, приходится часто прибегать к совершенно чужим родам, фратрия естественно потеряла свое прежнее строго замкнутое положение.

Не трудно себе представить, сколько генеалогических сведений нужно иметь при этой сложной запутавшейся системе, чтобы правильно решить в каждом данном случае вопрос о праве вступить в брак для одного какого-нибудь члена рода. И, действительно, это составляет целую науку, в которую гиляк посвящается с самого раннего детства.

IV.

НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ ИЗ НОРМ ГИЛЯЦКОГО БРАКА.

Я уже говорил, что гиляцкая родственная номенклатура и нормы брака в общем не представляют ничего изолированного. У массы первобытных народностей, в самых отдаленных частях света, найдена аналогичная номенклатура и аналогичные явления группового брака. Но детали, которые я старался выяснить здесь, и история развития института, который я обрисовал, способны, мне кажется, пролить свет на некоторые явления первобытного брака, которые до сих пор стояли совершенно одинокими и разрозненными.

1) Прежде всего, родовая организация гиляков делает для нас совершенно ясным, почему у многих народов, как, например, у батаков на Суматре, жена или возлюбленная называется «сын сестры отца» — ibibere-ri-datang или как у племени Song и Bygor из провинции Sathpuras в Центральной Индии, где брак между кузенами и кузинами почти *принудителен,* когда у брата есть дочь, а у сестры сын. Эти разрозненные факты до сих пор не находили себе объяснения и являются, таким образом, обломками, быть может, некогда всеобщей родовой организации, подобной той, которую я нашел у гиляков.[1]

[1] Замечательно, что до сих пор некоторые ученые с недоверием относятся даже к самому факту открытия брачных норм, тождественных с гиляцкими. Так, в самое последнее время открыли, что у готтентотов брак допускается между мужчиной и дочерью брата его матери и, наоборот, запрещается между женщиной и сыном брата ее матери (точь в точь как у гиляков), между тем Kohler, приводящий этот факт, и автор статьи о работе Kohler'a в Année Sociologique оба сомневаются в возможности таких норм, хотя о них знал еще Мак-Ленан. См. J. Kohler „Das Recht der Hottentots" в Zeitschrift f. vergleich. Rechtswissenschaft, XVI т., 3 вып., стр. 341—342 и L'Année Sociologique, год 11, стр. 306.

2) Нормы гиляцкого брака объясняют нам далее странный институт у племени Dieri в Австралии, где великий совет племени в определенные периоды торжественно объявляет, какие мужчины и женщины племени имеют права на групповое сожительство.

Из сказанного выше о запутанности и трудности решения генеалогических прав в матримониальных вопросах у гиляков, вопросах, которые для первобытного человека имеют крайне серьезное религиозное значение, ясно, что постепенно должно было выработаться правило, по которому решение этих вопросов перестает быть делом отдельного лица, а становится функцией компетентного учреждения старейшин и специалистов по генеалогии и брачному праву.

3) Гиляцкая система брака объясняет нам, почему у многих австралийских племен женщины в каждом роде принадлежат к одному тотему. Дело в том, что все *пришлые* женщины брались обязательно, как у гиляков, из *одного* рода, т. е. они одного тотема.

4) Эта же система объясняет нам, почему mutatis mutandis каждый куми и кроки у австралийцев на всей территории распространения своего племени находит себе жену; в действительности он находит ее только в том роде, откуда его род обязан брать себе жен и где каждая женщина соответствующего поколения является его женой.

5) Она объясняет нам странную классовую систему у многих австралийских народов, напр., у Kamilaroi, где восходящие и нисходящие поколения принадлежат к разным классам и только в третьем, у иных — в четвертом или даже в пятом — шестом, поколении возвращаются в класс отцов.

Гиляцкие нормы, при всем различии в деталях с таковыми же у австралийцев, удовлетворительно объясняют это странное явление.

Вспомним опять трехродовую фратрию и для ясности назовем род *A* — Андреевыми, род *B* — Васильевыми, род *C* — Степановыми. Согласно гиляцким нормам, дочь Варвары из рода *A* уже от рождения считается женой одного из Степановых (рода *C*), и, следовательно, прозвище ее было бы уже не Андреева, а Степанова; ее дочь (внучка Варвары), в свою очередь, уже от рождения, как жена одного из Васильевых (рода *B*), называлась бы Васильевой, но дочь этой последней, т. е. правнучка Варвары, обязательно должна быть женой одного из Андреевых (рода *A*),

и, таким образом, в третьем поколении она уже носила бы опять классовое прозвище своей прабабушки.

6) Гиляцкий брак в значительной мере, как мы видели, упрощает понимание сложной родственной номенклатуры, потому что при гиляцкой системе брака многие категории туранской системы родства, которые с первого взгляда кажутся совершенно самостоятельными, на самом деле являются тождественными, как, напр., жены братьев, сестры жены и сестры жен братьев оказываются одними и теми же лицами, точно так же как матери, жены братьев отца, сестры тестя, сестры матери и т. д.

Но это все факты второстепенного характера. Схема гиляцкого брака, думается мне, может пролить свет и на некоторые основные вопросы первобытного брака.

1) Из анализа норм гиляцкого брака мы видели, как из простого единого правила, что мужчины обязательно женятся на дочерях брата матери, по естественной необходимости неизбежно порождаются такие сложные институты, как групповой брак, род, фратрия и, наконец, брачные запреты.

2) Анализ гиляцкой регламентации проливает свет на генезис института похищения вообще и в особенности на странный институт *имитативного* похищения, институт, который практикуется у таких первобытных народов, как австралийцы, эскимосы, и притом в таких странных формах, что считать его простым переживанием фактического похищения, как это обыкновенно принято думать, нет никакой возможности. Вспомним опять нашу трехродовую фратрию с ее нормами брака. Род *A* обязательно берет жен у *B*, а своих женщин обязательно отдает в род *C*. Будем помнить, что на первобытных ступенях развития подобные обязательства суть религиозные императивы, нарушение которых влечет кару богов. Теперь допустим, что род *B*, откуда *A* берет жен, вымер или в нем слишком мало женщин, что вполне в порядке вещей. Брать жен в других фратриях род *A* не может потому что и там каждый род бережет своих женщин для рода сестры отца; на отступление же от этого императива чужой род, хотя бы у него и были лишние женщины, не может решиться из опасения навлечь на себя возмездие богов, богов-предков, для которых браки с чужекровными должны представляться величайшими оскорблениями. Да то же возмездие одинаково грозит и роду, который бы воспользовался чужекровными женщинами. Но без брака обойтись невозможно. Тогда остается два исхода: или похитить женщину силой, рискуя навлечь на себя кару богов,

уже не говоря о мести рода похищенной, или обойти закон, обманув богов в истинных намерениях своих поступков, т. е. создается добровольное соглашение с родителями невесты и с ней самой, по которому последние делают вид, что противятся всеми силами похищению, а жених проделывает самым добросовестным образом все, что требуется для придания брачному акту вида настоящего насилия.

Только при таком объяснении похищения можно понять, почему, например, австралийские kurnai, дав своей дочери убежать с возлюбленным, пускаются потом в погоню за ней и, поймав, прокалывают ей ногу копьем и избивают до полусмерти. И сами австралийцы объясняют это не озлоблением, а обычаем.

Но мало того. Сам похититель у многих племен считает своей обязанностью избивать свою возлюбленную не менее жестоко, чем ее родители: этим он желает показать богам и богам-предкам в особенности, что вовсе не намерение жениться на ней вызывает с его стороны похищение.

Наконец, только при этом освещении, при предположении религиозного происхождения обычая, можно объяснить такое универсальное распространение этого института, который в виде имитации похищения практикуется и в свадебных обрядах даже народов цивилизованных.

Этим же объясняется обычай избегать тестя (так как он может быть не братом матери), этим же объясняется, почему гиляк, например, называет невесту не из рода своей матери термином *сох*, термином, означающим запрещенную в половом отношении категорию, ибо женщина не из рода матери не могла быть первоначально его женой, и т. п. явления.

Этим же, наконец, объясняется универсальный обычай калыма, обычай платежа за невесту. Похищение — *грех* для рода похищенной, грех, требующий искупления силой или имущественным штрафом похитителя. У гиляков до третьего поколения включительно тяготеет этот грех искупления. Калым, таким образом, есть та же вира, та же имущественная форма искупления греха, как и за убийство сородича. Недаром вира за убитого сородича и за похищенную женщину носит у гиляков одно и то же название тхусинд.

В заключение я позволю себе сделать еще один вывод, быть может, и рискованный несколько. Допустим, как это часто бывает после войн, что вымерли мужчины рода *A*, берущие жен у рода *B*, и продолжать род некому. Девушки рода *B* остаются то-

гда без мужей, потому что страх пред карой богов у родителей сильнее, чем любовь к детям, Отсюда один шаг к избиению девочек. Должно пройти значительное время, чтобы суеверный дух первобытного человека примирился с необходимостью и стал прибегать к обману своих богов, устраивая комедии, иногда и жестокие, имитации похищения.

V.

РЕЛИГИЯ ГИЛЯКОВ.

По мировоззрению своему гиляк, как и всякий первобытный человек, анимист. Для него не существует мертвой неразумной природы; напротив, вся природа одарена жизнью и разумом. Если бы гиляк мог пародировать знаменитое изречение Гегеля, он мог бы с большим правом, чем этот последний, сказать, что все существующее разумно. Прообразом всего существующего естественно является для него человек, как существо наиболее известное и понятное ему. К человеку сводится все: все видимое в природе лишь форма, в которую облекается бог-человек. При таком мировоззрении религия гиляка представляет собою соединение пантеизма, культа животных, фетишизма, демонизма, политеизма и т. д. и все вместе на общем фоне антропоморфизма.

Гиляк называет вселенную «курн», но этим же словом он обозначает понятие личного человекоподобного бога. Словом «паль» он обозначает гору и бога — «хозяина» горы, словом «толь» — море и бога моря. Вселенная — только форма, которую принял величавый образ личного бога «курн».

Свой родной остров гиляк называет «миф» (земля). Это живое божественное существо, «голова» которого (мыс Марии) и «подбородок» «Пытыкры» упираются в Охотское море, а «ноги» — два полуострова в Корсаковском округе, упирающиеся в пролив Лаперуза.

Я сам переваливал через «Подбородок» земли, видел, как благоговейно приносились жертвы моими спутниками и возносились молитвы земле о нашем благополучном путешествии. Я взбирался и на вершину самой «Головы» земли, которая, по верованиям гиляка, не оставляет безнаказанным святотатственного осквернения ее ногами смертных, и видел величавую плешь этой божественной Головы, покрытую вместо волос острыми каменными

зубцами (результат выветривания), наводящими на гиляка суеверный ужас... Величественная поверхность вершины высокого мыса, глядящего в безграничное море, действительно очень импозантна!..

Но и части, даже самые мелкие, этого грандиозного существа — «миф'а» — такие же живые самостоятельные существа, как и божественное целое. Вот величественная гора Энгельспаль, одиноко возвышающаяся над дюнами севера: это живой олень бога вселенной «курн», на котором он объезжал остров, приводя его в нынешний, обитаемый для человека вид. Там, где ступали его священные стопы, образовались долины; от ударов его бича явились реки... Вот Крыуспаль, чудный конус, поражающий своей грандиозностью всякого подъезжающего к острову с моря, один из высочайших пиков Сахалина, одинокий, суровый демон моря, в порыве гнева убивший своих детей и заставивший свою жену бежать от него за сотни верст и образовать другой мыс на новом месте. И даже одинокие утесы, торчащие из воды вдоль берегов острова — все это живое боги, убежавшие от своих родов под влиянием междоусобиц.

Такой же живой является и вся остальная природа: грозный «толь» (море), мрачные леса гористого острова, быстрые горные реки и т. д. Срубая дерево, гиляк боится загубить его душу, и ставит на пне его особое существо «инау» («чехн-кун-инау»), душетворящее «инау»,[1] которое возвращает ему душу и жизнь. Горы, океан, утесы, деревья, животные — это только маска, под которой боги скрывают себя от любопытства человека. Своеобразная глубина своего рода метафизического анализа гиляка в этом отношении поразительна. Однажды, когда гиляк стал объяснять мне, что маленькая косатка (Orca gladiator), сопровождающая в море большую, составляет на самом деле только с а б л ю этой большой косатки, и я выразил по этому поводу свое недоумение, он стал доказывать, что мне только к а ж е т с я, что это косатка, на самом же деле это сабля большой косатки-«хозяина», точно так же как эта последняя в действительности имеет вид настоящего гиляка, а то, что нам к а ж е т с я морским животным, есть только л о д к а этого гиляка-косатки.

[1] Заструженная палочка. Культ „инау" заимствован от айнов и о нем поговорю особо.

[2] Косатки в море движутся стаями, среди которых выделяются старшие — вожаки и младшие — борцы. Последние, при нападении, напр., на кита, держатся с флангов, а вожаки следуют сзади.

Раз видимая природа представляет только маску и не есть то, чем она нам кажется, то естественно желание гиляка ухватиться за малейший признак, имеющий подобие человеческого тела или части его, чтобы изобличить тот человеческий образ, который скрывается под ним. Отсюда и фетишизм — психология, открывающая сверхъестественное человекоподобное существо во всяком предмете, имеющем необычайную форму, будь это высокая гора, окаменелость или просто кусок камня.

Если неодушевленная природа способна вызывать в уме гиляка представление о живых существах, скрывающихся под мертвой формой, то культ животных тем более нисколько не должен нас поражать. Обыкновенно представляют себе, что в основании культа животных лежит страх. Primus in orbe deos fecit timor. На самом деле это далеко не так. Прежде всего, нужно помнить, что первобытный человек не только не признает никакой пропасти между собой и животным миром, но, наоборот, признает во многих отношениях превосходство последнего над собою. Охотник по профессии, он весь свой ум, всю свою изобретательность, весь гений человеческий вложил в это свое звероловное искусство. Смотрите, как гениальны его ловушки и западни, и тем не менее как часто и зло смеется ничтожный зверек — лисица, соболь и др. — над всеми его кознями! Десятки дорогих соболей пробегают мимо его ловушки, оставляя свой след совсем близко от нее: они разгадали хитрость человека и ушли невредимыми!.. Как чуток лось к запаху человека за целые версты! Никогда, никогда ни один зверь не попал бы к гиляку, если б не воля богов, «хозяев» этих зверей, заботящихся о благополучии гиляка. И если бог не хочет, то десятки самострелов человека остаются без добычи. Поэтому гиляк видит в животных существа вовсе не низшие себя, хотя бог и дает ему их иногда на потребление. Напротив, сила крупных зверей, хитрость и изворотливость даже таких мелких тварей, как соболь, необыкновенное чутье и масса других инстинктов, присущих животным и которых лишен человек, далее, такие явления, как перемена цвета шерсти, линяние и т. п., — все это доставляет гиляку достаточно оснований относиться к животному, как к существу крайне разумному и во многих отношениях высшему, чем он сам. И чем мельче зверь, чем страннее его форма, тем больше таинственного он заключает в себе и тем больше удивления он вызывает к своим дивным инстинктам. Поэтому даже такие ничтожные животные, как жаба, ящерица, летучая мышь, комар и т. п., вызы-

вают в уме гиляка не меньше фантастических представлений и не менее импонируют ему, чем самые крупные звери.

Форма, размеры животного только кажущиеся явления. Каждое животное в действительности настоящее человекообразное существо, нет, такой же «гиляк», как и он сам, но одаренный разумом и силами, часто превосходящими таковые у человека.

Но если сила, разум и удивительные инстинкты животного вызывают веру в духовное превосходство животных и сверхъестественность их природы, то культ некоторых животных вызывается еще специальными чертами последних, это именно кротостью по отношению к человеку и кажущимся сознательным покровительством и благодетельствованием ему.

Этими чертами особенно поражают гиляка на суше *медведь*, на море *косатка*.

Медведь самое сильное и самое большее животное его тайги, перед ним бегут в страхе все остальные животные, ударом лапы он может свалить самого сильного человека и задавить его, как муху, а между тем как он обычно кроток по отношению к нему! Действительно, сахалинский медведь никогда первый не нападает на человека, и при встрече с ним в тайге он или убегает от него, или — особенно в местах, где человек попадается редко — проходит мимо него с полнейшим равнодушием, изредка удостаивая его недоумевающего взгляда.[1] И гиляк смотрит на него как на дружественного чужеродца.

Медведь, который преждевременно встает от зимнего сна и в исступлении голода бросается на человека, есть медведь сумасшедший или медведь — бродяга, прогнанный «хозяином». В тех редких случаях, когда гиляк на охоте погибает в борьбе с медведем, это приписывается из ряду вон выходящим обстоятельствам: или тому, что это был не медведь, а чорт в образе медведя, или тому, что это была медведица, полюбившая гиляка и пожелавшая переселить его душу к себе.

Если медведь достается в добычу гиляку, то это только потому, что медведь этого *сам* хочет. В борьбе с человеком медведь *сам* дает хорошее место для смертельного удара. Да он от этого ничего и не теряет. Испустив последний вздох, он собственно бросил гиляку лишь видимую оболочку свою, мохнатую шкуру, а сам он остался живым и невредимым, как и прежде. Через несколько дней, по окончании медвежьего праздника, ког-

[1] Такой же кротостью по отношению к человеку в Уссурийском крае отличается *тигр* и по тому же самому вызывает поклонение у местных туземцев.

да его мясо будет съедено, а кости сложены в почетный амбар, гиляки убьют несколько собак, в сопровождении которых медведь весело побежит со всеми украшениями и подарками к «хозяину» самой высокой горы.

Не меньшее поклонение, чем медведь на суше, вызывает китообразное зубастое морское животное — *косатка*. Казалось бы, что может быть сильнее и страшнее в глазах гиляка, чем кит, это огромное могучее чудовище, плюющее фонтанами, для которого шторм — развлечение, у которого каждый позвонок тяжелее самого здорового гиляка? А между тем есть зверь, пред острыми конусообразными зубами которого кит бежит без оглядки, с ревом отчаяния выбрасываясь на банки и отмели сахалинского побережья, где айны и гиляки устраивают из него роскошные пиршества. Это — косатка. Даже на европейца производит импонирующее впечатление, когда косатка неожиданно появляется близ его лодки, и начинается всеобщее бегство всех обитателей моря. При виде этого страшного зверя разбегаются, как угорелые, рыбы, тюлени, дельфины, сивучи и, забыв всякую осторожность, бегут на острогу гиляка. Горе животному, которое попадается ему в зубы: огромного сивуча он разрывает пополам. Но самое ужасное зрелище представляет охота косаток на кита. «Завидев его, стая косаток разделяется на партии. Младшие пускаются по бокам, стараясь опередить кита, а старшие держатся сзади. Выстроившись таким образом в облаву (с осторожностью, без шума, чтобы не испугать кита), они внезапно появляются на поверхности воды тогда, когда рассчитают, что добыча должна быть в средине составленного ими круга. Тогда со свирепостью бросаются на кита и начинают рвать тело его большими клочьями и с жадностью проглатывать их. Особенно все наперерыв стараются достать у него язык. Кит при этом поднимает душураздирающий рев, который слышен за много верст. Услышав такой рев, я всегда знал, что где-то по соседству происходит охота косаток на кита». Так описывал зоолог Вознесенский это страшное зрелище в Алеутском море, и то же зрелище много раз приходилось наблюдать мне в водах территории гиляков.

И вот это самое чудовище, перед которым дрожат титаны моря, этот tyrannus balaenarum (тиран китов), как его прозвал старинный китовед, Фабрициус, не только никогда не трогает лодки гиляка, но еще является его истинным благодетелем, нагоняя ему млекопитающих и рыбу!

По целым часам гиляк выжидает на своей утлой лодчонке, не появится ли над поверхностью моря голова тюленя, чтобы пустить в него свою длинную остроту. Но осторожные тюлени или предпочитают вовсе не являться, или покажутся из-под воды только для того, чтобы ускользнуть самым коварным образом от направленного удара. Но вот совершенно неожиданно на остроту гиляка начинают бежать, словно насланные кем-то специально, тюлени, сивучи, белухи... То появилась косатка, заставившая обитателей моря бросаться без оглядки во все стороны! — Как гиляку после этого не считать это могучее существо, никого не щадящее, кроме его одного, и вдобавок являющееся его кормильцем, посылающим ему всяких зверей морских, как не считать своим богом-благодетелем? И он это животное иначе не называет, как *ызь* — „хозяином".

Никогда гиляк не направит остроги на косатку, и когда мертвое тело ее выбрасывается на берег, его торжественно хоронят в особо устроенном для этого балагане и украшают его «инау». Но не к одним этим крупным зверям (медведю и косатке) гиляк относится с чувством поклонения. Всякому животному, которое достается в добычу гиляку, оказываются знаки самого глубокого уважения. Головы пойманных тюленей украшаются «инау» и торжественно опускаются в море. Головы белух выставляются на шестах на берегу моря. То же с головами других животных.

Но животные, которым гиляки оказывают поклонение, не самостоятельные боги, даже не божества вообще, это лишь подчиненные настоящих божеств, «хозяев» той или другой стихии, тех или иных животных. Хозяева эти, по образу и подобию своему, те же гиляки, только принимающие, по мере надобности, образ того или другого животного. Боги эти живут в лесах, горах, на дне морей и ведут такую же жизнь, как сами гиляки, имеют жен, детей, сородичей. Как и гиляки, они смертны. В каждой стихии распоряжается один из этих богов «ызь» — хозяин. Вот эти-то хозяева и посылают гиляку по сезонам все, что ему нужно: соболей, медведей, лососей, тюленей. Впрочем, представление об этих «хозяевах» каждой стихии не нужно понимать в строго монистическом смысле. Точно так же как и у гиляков, в каждой местности есть просто богатые люди и среди них один какой-нибудь самый богатый, точно так же, кроме крупных бо́гов-хозяев, каждая территория, каждая речка имеют каждая своего «хозяина», который заботится о ближайших ему гиляках (см. ниже родовые боги). Термин «хозяин» — термин чисто бы-

товой. В каждом роде всякий выдающийся умом, храбростью, ловкостью и, следовательно, самый богатый человек величается «ызь» (хозяин), и наиболее выдающийся из них является заправилой рода.

Наиболее важным для гиляка богом-«хозяином» являются Паль-ызь — хозяин гор и тайги, и Тайрнадз, он же Толь-ызь — хозяин моря. Первый живет на самой высокой горе; с ним целые селения его сородичей. Собаками у него служат медведи. Ему подчинены все звери тайги, и он по своей воле раздает их гилякам. Это он велит соболю одеваться в дорогую шкуру и спешить в петлю гиляка; он же велит медведю давать хорошее место для верного удара. Бог моря, Тайрнадз, живет на дне Охотского моря. Это глубокий старик с седой бородой, который живет со своею старухой в подводной юрте. В юрте масса ящиков с самой разнородной икрой, которую он время от времени пригоршнями бросает в море. Это он в определенное время посылает несметные отряды лососей, без которых жизнь гиляка была бы невозможна; это он рассылает косаток водворять порядок в морях и гнать навстречу гиляку всяких зверей морских.

Сверх этих важнейших богов есть множество менее важных, которые бодрствуют над гиляком. В доме гиляка бдит над ним хозяин огня, хозяйка порога. На каждой речке бодрствует какой-нибудь «хозяин», заботящийся о благоденствии гиляка...

Но не все боги имеют такое близкое отношение к человеку. Небо населено целыми племенами *тлы-нивух'ов,* небесных людей, которые изредка только вмешиваются в дела гиляка и то больше зря, шутки ради; так, например, небесный человек пускает из баловства удочки с крючками на землю, чтобы подцепить какого-нибудь гиляка. Но это не всегда удается. Так, молодой гиляк Ильк из деревни Арково рассказывал мне, что тлы-нивух зацепил однажды золотым крючком его отца, который спасся только тем, что ухватился за дерево и, таким образом, отделался лишь испугом и изорванным халатом.

Другие, далекие от него боги, как солнце и луна, например, точно так же как и тлы-нивух'и, мало его интересуют, так как не имеют близкого отношения к его жизни и потребностям. С такими же богами, как хозяин тайги, моря, огня, гиляк, наоборот, находится в постоянном общении, обращаясь к ним то с жертвоприношением, то с молитвой. Обыкновенно оба акта соединяются вместе. Для обычного жертвоприношения не требуется никакой торжественности и никаких особенных объектов. Принцип

жертвы — *обмен*, поэтому богу моря нельзя давать рыбы, а богу тайги — мяса животных.

Едет ли гиляк по морю и боится бури, он почтительно опускает с борта листик табаку или пригоршню рису и говорит: «сделай, пожалуйста, чтобы море хорошее стало, чтобы я живой и здоровый на родину пришел!» Куда бы гиляк ни отправился, он берет с собою в особом мешочке излюбленные предметы для жертвоприношений: сладкие коренья, сарану и т. п. — благо боги не требовательны.

Какой-нибудь леденец, поднесенный божеству, может иногда сослужить огромную службу. Я испытал это однажды на себе самом. Дело было в августе 1891 г. С большими затруднениями, почти без провизии и припасов, с одним куском кирпичного чая и сухарями, добрался я до Головы земли. Когда я неожиданно сообщил моим спутникам, что я решил взобраться на вершину «Головы», чтобы собрать там растения и отбивать камни, моими спутниками овладела паника. Они заклинали меня отказаться от моего «безумного» намерения, которое должно было повести за собою нашу общую гибель, приводя в доказательство, что двое русских моряков, попытавшихся взобраться на вершину маленького бога Лазарева мыса, тут же погибли и похоронены. Особенно волновался капитан моей лодки, умный, преданный и очень привязавшийся ко мне гиляк с. Танги, Гибелька.

— Тебе чего бояться? — сказал я ему, ты останешься здесь, жив будешь, домой придешь, все хорошо будет, а обо мне не заботься. — «Нет, друг, возразил с живостью Гибель, это худой закон: мы вместе ходили, вместе работали, вместе писали, вместе каменный топор искали, вместе людей смотрели, вместе суд делали, и теперь я один домой пойду, и ты тут помирать будешь? Такой ли закон? А самый большой начальник что скажет? Ты почему, скажет, не смотрел, чтобы «тяньги» (господин) хорошо ходил? Скажет, что я убил тебя. Это большой грех будет. Нет, уже лучше бога земли не трогай, шибко большой он, сильный, шибко сердиться мастер».

Видя, что я непреклонен, Гибелька после некоторого раздумья, сказал: «И дать тебе нечего Голове земли, такой большой «тяньги», а не имеет, чего давать. Если дать ему гостинец и слово хорошее сказать, может быть и сердиться не будет». Тогда я вспомнил, что у меня в кармане осталось несколько леденцов, которые я употребляю для утоления жажды при восхождении на гору, и, показав их обрадовавшимся спутникам, сказал, что я

их преподнесу сердитому богу и слово хорошее скажу. Спутники несколько успокоились, и я пустился в путь. Когда я к вечеру вернулся, нагруженный коллекцией растений и минералов, спутники с радостью меня обступили и стали допытывать, какое слово сказал я богу Головы земли. Я вынужден был прочесть им экспромт молитвы в их национальном стиле: «Владыка Земли, ты очень большой и сильный, и шибко большой мастер сердиться. Все люди тебя знают. Я из далекой земли пришел, из самой далекой земли, чтобы посмотреть на тебя пришёл; пожалуйста, сделай так, чтобы я и мои спутники были здоровы, и домой пришли и чтоб мы по пути голодом не помирали! Хорошенько, пожалуйста, меня накорми». Когда мы в тот же день, истомленные, проголодавшиеся, вернулись в ближайшее селение Ныур и Гибелька, пока варили чай, рассказал изумленным слушателям про мое жертвоприношение и про красноречивую молитву, произошло нечто необыкновенное. Все лица смотрели с умилением, а женщины бросились в амбар доставать драгоценную буду, хранившуюся для жертвоприношений, чтобы накормить меня и моих спутников и, таким образом, исполнить волю Головы земли. Таким образом, благодаря леденцу, я, по мнению гиляков, не только спас свою жизнь, но и неожиданно доставил себе и моим спутникам давно невиданное блюдо.

Есть у гиляка и кровавые жертвоприношения, объектами которых служат собаки. Перед сезоном соболиной охоты, на медвежьем празднике, перед отправлением в далекий путь, во время болезни и вообще в торжественных случаях жизни убивается собака путем удушения. Перед убиением ее кормят и в это же время ей даются, смотря по обстоятельствам, те или другие поручения. Так, во время медвежьего праздника ей говорят: «За своим медведем на самую высокую гору иди. Пусть хозяин тебя полюбит. Эту шерсть перемени и на другой год медведем спустись, чтоб я тебя посмотрел». При убиении собаки по случаю болезни ее просят быть заступницей за больного перед богом, к которому ее посылают.

Таким образом, жертва является простым посланником, душа которого после смерти доберется до хозяина, обитающего на высочайшей горе.

Особую категорию богов составляют *боги родовые*. В сущности, эти боги играют важнейшую роль в жизни гиляка, и им чаще всего гиляк бросает свои жертвы. В каждой стихии имеется родовой бог. Родовые боги гиляков представляют осо-

бенный интерес, так как у этого племени совершенно наглядно можно проследить самый генезис этого столь общераспространенного факта первобытной религии. Ведь даже у греков и римлян поклонение родовым богам было обычным явлением. Родовые боги гиляка не сверхъестественные мифические существа, как у греков и римлян, а их же собственные сородичи, по разным причинам перешедшие в род того или другого бога «хозяина». Для того чтобы приобщиться этой чести, необходимо особенно счастливое, если можно так выразиться, стечение обстоятельств. Если гиляка на охоте задрал медведь, если он сделался на воде добычей волн, если убили его или он сгорел от собственной неосторожности, если умерла женщина, согласно объяснению шамана, от любви к ней медведя и т. д., — все такие лица переселяются не в обычное царство теней, а переходят в род полюбивших их богов-хозяев горы, воды, огня и т. д., и потом становятся сами маленькими «хозяевами» и покровительствуют своим сородичам. Таким образом образовались родовые *паль-нивух'и* — лесные люди, *толь-нивух'и* — морские люди и т. д. Вот этим-то богам-сородичам и приносятся периодические жертвы целым родом. Это не мифические боги, фиктивные герои греческих родов, а реальные личности, властно живущие в воображении своих поклонников. Генезис родовых богов у гиляков проливает свет и на другое темное явление первобытных религий — *тотемизм,* на поклонение известному классу животных, почитаемых, как сородичи или даже родоначальники их поклонников. Дело в том, что, как я уже говорил раньше, хозяин каждой стихии и его сородичи хотя и ведут такой же образ жизни, как и гиляки, но перед человеком всегда являются в образе того или другого зверя, медведя (лесные люди), белухи или косатки (морские люди), так что и гиляк, перешедший после смерти в род того или другого хозяина, тоже принимает оболочку того или другого зверя. Поэтому тот класс зверей, в который перешел избранник, и является родственным роду избранника, и становится, таким образом, его тотемом. Так как почти в *каждом* роде есть современники или предки, павшие в борьбе с медведем или утонувшие в реках или на море, то среди гиляков и не могла выработаться система отдельных тотемов для *каждого* рода. Я не могу, к сожалению, теперь подробнее остановиться здесь на этом обширном вопросе: скажу только, что генезис родовых богов у гиляков ясно показывает, что не тотемизм, т.-е. не вера в происхождение от того или дру-

гого вида животного, как это принято думать, создал родовых богов, а, наоборот, родовые боги создали тотемизм. Ничем иным, как это увидим ниже, нельзя объяснить запреты тотемистов употреблять в пищу мясо тотемов, как страхом убить какого-нибудь сородича, превратившегося в тотемное животное.

Религиозная система гиляков дает и много других интереснейших фактов для объяснения происхождения как тотемизма, так и культа предков, но я ограничусь пока здесь сказанным, тем более что институт тотемизма не принял у этого племени той резко выраженной формы, какую он принял у других специфически тотемных племен, как, например, у австралийцев, североамериканских индейцев, древних египтян и т. д.

Жертвоприношения родовым богам приносятся периодически. Ко дню торжества каждая семья приготовляет всевозможные изысканные блюда гиляцкой кухни и укладывает их в особую, специально для этого случая хранящуюся посуду. На другой день все мужское население рода отправляется на лодках или, в случае волнения на море, пешком в тайгу и располагается на своей родовой площадке, возле своего родового знака. Старший в роде берет из каждой посудины по горсточке и бросает, восклицая при этом: «Чух!», т.-е. «вот тебе!» После этого начинается пиршество, игры, борьба и т. п. развлечения. Весною с появлением тюленей устраивается жертвоприношение «морскому или речному» человеку, состоящее в торжественном бросании яств в прорубь. На Амуре жертвоприношения эти совершаются с лодки сейчас после вскрытия реки; лодки украшаются священными стружками, и на них устраиваются веселые гонки.

У гиляков много родовых праздников, но из них самым важным считается так называемый медвежий праздник. Праздник этот играет огромную роль в общественной жизни гиляков. В сущности, это даже не родовой праздник, а междуродовой. Род, устраивающий праздник, берет на себя только расходы и заботы по устройству праздника, важнейшую же роль играют посторонние роды, приглашаемые к участию в нем. Так как не проходит года, чтобы в тех или других местах не происходили подобные праздники, собирающие на много дней представителей многочисленных родов, то моменты эти играют такую же роль в социальном общении гиляцкого племени, какую некогда играли олимпийские и другие игры в Греции. Зимний медвежий праздник и называется игрищем (чхыф-лехернд — медвежья игра).

Праздник этот описывался уже много раз, и потому я остановлюсь преимущественно на тех чертах, которые до меня не были замечены. Прежде всего, замечательно, что обыкновенно праздник устраивается в память умершего сородича, являясь как бы тризной по покойнике. Ближайший родственник покойного приобретает за деньги или добывает сам в тайге медвежонка, который торжественно, при криках радости, музыке, доставляется в родную деревню. Здесь для него устраивается отдельный сруб из толстого накатника, украшаемый по углам священными деревьями. В откармливании медведя участвует не отдельный хозяин, а весь род: поочередно та или другая семья в течение определенного времени кормит почетного гостя, чистит сруб и вообще всячески ухаживает за ним. В определенные дни медведя добывают из клетки и водят на прогулку. Это целое событие в жизни селения, отнимающее много часов и доставляющее молодым и старым необыкновенное удовольствие. Процедура добывания медведя из клетки довольно сложная. Прежде всего, пока медведь еще в клетке, ему спутывают ноги, продевая через просветы между бревнами надетые на палку ремни, оканчивающиеся живыми затягивающимися петлями. После этого разбирают несколько звеньев верхней части клетки, давая медведю возможность высунуть голову; тогда ему суют в рот палку, которую он яростно стискивает зубами, и в это время ему крепко накрепко завязывают рот. После этого его спокойно вытаскивают из клетки и накидывают на него железное кольцо, охватывающее его по брюху. К этому кольцу с обеих сторон прикрепляют длинные ремни, за которые цепко держатся несколько человек и, туго натягивая ремни в противоположные стороны, не дают возможности медведю бросаться на окружающих. Тогда только освобождают его от пут и ведут на прогулку.

Выкупав и вдоволь надразнив медведя, натешившись над ним, его привязывают между двух столбов и предоставляют самому себе. Обыкновенно он пользуется этой передышкой, чтобы предаваться бесполезному теперь для него инстинкту — разгребать лапами землю для берлоги.

Откармливание медведя продолжается несколько лет, пока медвежонок не обращается в упитанного большого зверя, и тогда приступают к предпраздничным приготовлениям. А приготовлений предстоит не мало. В течение нескольких дней придется кормить и угощать всякими изысканными блюдами не только сородичей и односельчан, но и целую массу приезжих гостей и

вдобавок многочисленных собак, на которых приедут гости. Все это требует забот, хлопот и крупных расходов, потому что, сверх блюд из местных продуктов, делаются большие закупки рису, буды, муки, чаю, сахару, водки или ханшина. Вот тут и обнаруживается та удивительная родовая организация гиляков, которая так поражает стройным соединением общественной солидарности и индивидуальной свободы.

Нет принудительного органа, который собирал бы продукты, понуждал, требовал, контролировал. Каждая семья, сознавая свою обязанность участвовать в общем религиозном деле, работает изо всех сил, не за страх, а за совесть, готовит всякие блюда, помогает в работах и вносит свою посильную лепту на расходы по покупкам. Деньги и припасы передаются хозяину медведя, который распоряжается ими бесконтрольно. Никто никого не укоряет, потому что всякий старается, чтобы праздник сошел с наибольшим блеском. За несколько дней до праздника, который обыкновенно устраивается в феврале, начинается другого рода работа — приготовление арены для убиения медведя. Арена состоит из небольшой утоптанной площадки, среди которой возвышается одна или несколько пар, по числу убиваемых медведей, священных деревьев-столбов, обвешанных инау и покрытых сложной ритуальной резьбой: между ними привязывается медведь. К этой площадке протаптывается длинная узкая аллея, по обеим сторонам которой устанавливается в два ряда 30 пар молодых деревьев: первые 15 пар — елки, вторые — талины.

Наконец, наступает канун. Этот день называется Нау-вахнку, день приготовления инау, т. е. палочек с заструженными концами, играющих важную религиозную роль на празднике. Эти палочки, разных размеров и форм, изображают собою ораторов-заступников, которые вместе с убиваемым медведем отправятся к хозяину тайги и будут ему напоминать о нуждах гиляка, а также будут его талисманами. Каждый вид инау изготовляется парами; каждая пара — супруги, чтобы им было веселее и дабы они плодились и размножались. Часть инау навешивается на столбах арены в виде украшения, часть привязывается к ним внизу. Пока происходит приготовление инау, старший в роде вместе с хозяином медведя и несколькими сородичами выезжает навстречу так называемым н а р х'ам. Эти нарх'и почетные гости, играют весьма важную роль на празднике: им одним предоставляется честь убиения медведя, им од-

ним отдается все мясо убитого зверя и даже шкура. Нарх'и — не произвольно выбранные лица, а обязательно представители того рода, куда выходят замуж дочери хозяина медведя и вообще женщины его рода. Чаще всего, таким образом, нарх'ом является зять хозяина медведя. Нарх'и, в свою очередь, берут с собою с в о и х зятей и решают уже между собою, кому из них убить медведя. Если убивают за раз несколько медведей, то приглашаются нарх'и со всех родов, откуда род, устраивающий праздник, брал жен, так что в празднике иногда участвует до 10 родов. Вот этих-то нарх'ов хозяин медведя обязан торжественно встречать, основательно угостить при встрече и с почетом провезти в свою деревню.

Следующий день и есть день убиения. Он называется Н а-х а н-к у (день убиения медведя) или Ч х ы ф- а р ы н-ку (день кормления медведя). Рано утром добывают медведя из клетки таким же способом, как и для ведения его на прогулку; надевают на него огромный плетеный пояс, увязанный, мешочками, которые наполнены разнообразными яствами, и затем привязывают его недалеко от юрты и дают ему возможность воспользоваться при этой полусвободе последними, оставшимися ему часами жизни. Около полудня его отвязывают и, ухватившись за ремни с обеих сторон, ведут на прогулку. Впрочем, прогулка эта доставляет мало удовольствия медведю, потому что со всех сторон его всячески дразнят и стараются вывести из терпения. Сначала он отделывается лёгким брюзжанием, но постепенно входит в азарт, пытается бросаться на людей, становится на задние лапы, но десятки рук держат его, и весь его раж пропадает в бессильных метаниях. Но вот, улучив момент, осторожно подкрадывается хозяин медведя, хватает его за голову, целует на прощанье и, не дожидаясь ответного лобзания, поспешно отскакивает. Но чаще всего медведь охотно возвращает прощальный поцелуй своему кормильцу, который считает себя весьма счастливым, если косолапый ограничился тем, что вырвал добрый кусок мяса, а не попал зубами в глаз или шейные артерии, например. Рана, нанесенная медведем в таких случаях, считается, однако, признаком благоволения со стороны добродушного зверя. Прогулка оканчивается троекратным обведением медведя вокруг юрты хозяина. Из юрты удаляется перед тем все живое, даже грудные ребята, животные; только старший в роде стоит в сенях, и всякий раз, как медведь поровняется со входом, он дразнит его длинным шестом с несрезанной короной хвои и говорит ласковые слова.

По окончании этой процедуры медведя отводят на площадку и привязывают между двумя разукрашенными по ритуалу деревьями. Шест, которым дразнили медведя, укрепляется в очаг, так что его развевающаяся корона из хвои высоко выдается над дымовым отверстием. После этого устраивается антракт. Медведь опять предоставляется самому себе, а народ тесной гурьбой собирается в юрте хозяина, где начинается обильное угощение. Сидят буквально на головах друг у друга, тем не менее веселье необыкновенное: громкий говор, смех, шутки не умолкают. Только нарх'и серьезны: они сгибают луки, оттачивают стрелы и готовятся к решительному моменту. Тем временем на священную площадку вывозят на нартах в огромных корытах всевозможные холодные яства: тут и мерзлая рыба всех видов, и рис, и буда, и бобы, и, наконец, все сорта торжественного блюда «мось», способ приготовления которого я уже описал во второй главе.

Все это устанавливается рядами близ медведя. Старший в роде или хозяин кормит последний раз медведя из большой ложки на длинной ручке, давая ему поочередно отведать от каждого блюда и прося при этом дать «хорошее место» при убиении. Наконец, он обращается к нему со следующими прощальными словами: «Прощай, в последний раз я кормлю тебя, хорошенько иди, к своему хозяину хорошенько иди, пусть хозяин тебя крепко полюбит». Другие сородичи тоже стараются поднести что-нибудь старому другу; даже маленькие дети участвуют в этом добром деле. После небольшого перерыва из юрты высыпает весь народ, за исключением женщин, которым воспрещено присутствовать при убиении медведя, — иначе, он хорошего места не даст, — и выстраивается в боевой порядок. Впереди идет хозяин медведя или старший в роде, с котелком и топором в руках, рядом с ним с таким же котелком и топором старший из нарх'ов. За ними — остальные нарх'и с луками и стрелами и, наконец, по обеим сторонам следуют на лыжах живописной веселой толпой все участники празднества. Не доходя шагов 100 до места, где привязан медведь, народ останавливается, хозяин втыкает свой топор в снег и ставит рядом котелок, то же делает нарх со своим топором и котелком. Топор и котел носят характерное название нич, т. е. мое — твое. Этими нич'ами хозяин медведя и старший нарх обмениваются по окончании праздника в знак вечного братства. Когда нич'и установлены, начинается предпоследний акт трагедии: пробная состязательная стрельба из лука. Некогда, когда лук играл более важную роль в жизни гиляков, эта стрель-

ба, без сомнения, носила характер грандиозного состязания; теперь же она сведена почти к простой формальности. Мишенью служит доска, поставленная позади медведя. Первыми стреляют нарх'и, за ними сородичи хозяина; последние стараются не конфузить гостей и делают умышленно промахи. Толпа следит с напряженным вниманием, и каждый выстрел сопровождается громкими одобрениями или могучими взрывами смеха. После этой пробной стрельбы толпа передвигается ближе к медведю и останавливается в нескольких шагах от него. Среди воцарившейся кругом глубокой тишины выступает вперед избранный нарх, берет в руки лук и начинает наблюдать за медведем, выжидая, когда «он даст хорошее место», т. е. повернется так, чтобы удобно было попасть сразу в сердце. Но медведь часто спокойно стоит на своем месте, разгребая лапами снег, и очень мало заботится о предоставлении хорошего места. Чтобы вывести его из спокойного состояния и заставить дать хорошее место, а также чтобы привести его в раж и этим облегчить ему, по их мнению, боль от нанесенной раны, его начинают дразнить. Медведь мечется во все стороны, с бессильной яростью бросается на своих мучителей, становится на задние лапы. Стрелок между тем следит за ним с самым напряженным вниманием и, улучив удобный момент, пускает, наконец, свою отточенную стрелу. В первую минуту медведь останавливается в недоумении, потом хватается лапой за грудь, на глазах выступают слезы, изо рта горлом показывается кровь. Иногда он начинает неистово метаться, но чаще всего он падает спокойно, с недоумевающей скорбью в глазах. Хотя смерть наступает обыкновенно моментально, тем не менее, на всякий случай, несколько человек набрасываются на убитое животное и начинают душить его, чтобы ускорить смерть и не дать ему мучиться. После этого снимают с медведя цепь, тщательно выправляют на нем шерсть и укладывают в величаво-спокойной позе с вытянутыми передними и задними лапами; на передних покоится голова, обращенная лицом на запад. В этой позе он напоминает человека, задумчиво улегшегося на земле, упершись локтями. Народ чинно рассаживается в два ряда, кто на нартах, кто прямо на снегу, кто на лыжах, и начинается уничтожение тех холодных закусок, которые были привезены для кормления медведя. Поевши, гости постепенно расходятся; остаются только ближайшие сородичи, которые приступают к освежеванию медведя. Процедура эта обставлена строгим ритуалом: способ разрезания мяса, рассечение

костей и т. п. — все совершается по раз навсегда установленным правилам. Первый момент этой процедуры, сейчас после снятия шкуры, представляет для гиляка весьма импозантное зрелище. Это белое (от толстого слоя жиру), мягкое, вытянувшееся на спине тело, эти перение лапы с длинными ровными пальцами, до иллюзии напоминающие руки человеческие, среди мрака ночи должны неотразимо будить в дикаре представление, что пред ним не зверь убитый, а особой породы человек, который снял свою мохнатую шкуру и теперь величаво отдыхает, следя за малейшим движением его ножа. Снятая цельная шкура вместе с головой медведя торжественно переносится в юрту, но не через дверь, а через дымовое отверстие по высокому шесту с короной хвой, который все время высится над земляной юртой. Старший в роде бережно подхватывает шкуру и, слегка ударяя по ней палочкой, приговаривает: «Помни, тебя кормил старик такой-то, старуха такая-то». Тем временем женщины встречают священную голову торжественным маршем, разыгрываемым на оригинальнейшем инструменте. Это — сухое бревно лиственницы, подвешенное на козлах, по которому несколько человек поочередно выбивают в такт довольно монотонные звуки. Под звуки этой очаровательной музыки старший в роде водворяет голову медведя на почетной наре, устланной хвоями. Под головой — колчан со стрелами, а возле нее табак, сахар и прочие яства. Души всех этих вещей медведь заберет с собой. Туши мяса хранятся на дворе на особом помосте, специально для этого устроенном, и вносятся частями тоже через дымовое отверстие. День заканчивается угощением, разговорами, играми молодежи, плясками, фехтованием на палках. Следующий день называется *днем кормления головы*. С утра до вечера в юрте кипят котлы и готовятся всевозможные блюда гиляцкой кухни. Из каждого блюда часть укладывается в отдельную посудину и ставится рядом с головой медведя: это и значит «кормить голову». В этот же день приступают к варке медвежьего мяса. Мясо варится на дворе в особом котле, огонь разводится священным родовым огнивом, которое ни в каких других случаях не употребляется. Но вкусить медвежатины в этот день не дозволяется еще никому. Это происходит уже на другой день, который называется *днем угощения нарх'ов* (нарх-арин-ку). Нарх'и усаживаются чинно вдоль нар, и хозяин торжественно обходит ряды и раздает им куски медвежьего мяса. Более любезные хозяева кормят своих гостей из собственных рук, всовывая им в рот гро-

мадный кусок сала, от которого гость откусывает, предоставляя соседу продолжать начатое им дело. Есть медвежье мясо дозволяется только нарх'ам; хозяин и его род лишены этого права; им разрешается только есть похлебку из риса или буды с наваром из медвежьих туш. Эта похлебка приготовляется и поглощается в огромных количествах.

Величайшей честью для хозяина считается накормить гостей до пресыщения. Любезность доводится до того, что когда гость, объевшись жировой похлебкой, начинает изрыгать ее обратно, хозяин почтительно подставляет рот и выпивает изрыгаемое. Более утонченную любезность трудно себе представить. В промежутке между пиршествами устраиваются гонки на собаках, игры, фехтования на палках, танцы в круговую.

Целый день женская молодежь по очереди музицирует на подвешенном бревне и свою примитивную музыку сопровождает юмористическими, подчас очень фривольными песенками. Водка русская или китайский ханшин играют не последнюю роль на пиршестве, поднимая веселье пирующих до апогея. Напоить допьяна своих гостей считается величайшей честью. — «У меня вчера нарх'и два раза были пьяны», хвастал мне однажды хозяин медведя.

Наконец, наступает последний день праздника, *день отъезда нарх'ов*. На их нарты уложены туши медвежьего мяса и всякие яства, наготовленные для их семейств и сородичей. В последний момент нарх'и вводят в юрту несколько собак и привязывают их у почетной нары к черепу медведя. Кроме того, в виде подарка кладут рядом с головой или втыкают в нее копье, ремень и т. п. вещи. Еще раз на прощанье нарх'и обильно угощаются, затем, обменявшись прощальными взглядами с собаками, молча уходят. При выходе у порога им остается совершить последнюю церемонию, которая носит характерное название «лымызын зычывынд» — «порог топтать». Церемония эта состоит в том, что по обеим сторонам порога ставятся нич'и (котел и топор); нич уходящего — с внутренней стороны, а нич хозяина — с наружной, при чем уходящий должен сначала одной ногой переступить через внутренний нич, а потом другой через наружный.

В тот же день совершается последний акт — жертвоприношение собак. Собаки, подаренные нарх'ами, а также собаки, жертвуемые для этого случая хозяином, выводятся на площадку убиения медведя и привязываются к тем самым деревьям,

к которым был привязан медведь. Сюда же привозится и голова медведя со всеми поднесенными ей подарками. Каждая пара собак состоит из самца и самки, чтобы им было веселее в дороге. По числу пар собак втыкается возле деревьев столько же пар таких же инау, какие делаются для сопровождения медведя. Головы собак украшаются привязанными к ним стружками, выкрашенными соком ягод. Перед убиением собак кормят отборными яствами и напутствуют следующим образом: «Иди, к своему хозяину иди, на самую высокую гору взберись, перемени свою шерсть и на будущий год сюда спустись, медведем спустись, чтобы я тебя посмотрел, так сделай, спустись, прощай, хорошенько ходи!» После этого собак убивают одну за другой посредством удушения. Процесс этот совершается довольно своеобразно. Два человека хватают собаку за задние ноги и с силой оттягивают несчастное животное как можно дальше от дерева к которому они привязаны затягивающейся петлей. В это время другие два человека ухватываются за передние две лапы; пятый давит шею, ускоряя процесс удушения, а шестой втыкает в задний проход заостренную палку, чтобы воспрепятствовать извержению из кишек. Когда собаки удушены, их с тем же почтением и в такой же позе, как и медведей, укладывают на снегу. Разводится огонь, убитых животных освежевают и мясо их бросают в котел.

В пиршестве из собачьего мяса участвуют все, и мужчины и женщины, но только сородичи.

На другой день голова медведя и кости его, а также посуда, стрелы, ремни и пр. — все увозится в традиционный амбар, служащий усыпальницей останков священного зверя. С этого момента душа медведя отправляется, наконец, в путь к своему «хозяину», нагруженная всеми поднесенными подарками и сопровождаемая резво бегущими рядом с ней душами убитых собак и душами заструженных палочек (инау), пока не доберется до высочайшей горы, где живет ее хозяин, он же хозяин тайги — *Паль-ызь*.

Где генезис этого странного праздника, представляющегося многим удивительной загадкой?

Чтобы понять его смысл, нужно принять во внимание, прежде всего, что медвежьи праздники устраиваются не только по случаю убиения домашнего медведя, как это ошибочно думают обыкновенно, а *всякий раз*, когда гиляку удается убить на охоте медведя. Правда, в этих случаях размеры праздника менее

грандиозны, но сущность остается та же. Когда привозят в деревню голову и шкуру убитого в тайге медведя, устраивается триумфальная встреча с музыкой и торжественным церемониалом. Голова помещается на священном помосте, ее кормят, одаряют такими же жертвоприношениями, как и при убиении домашнего медведя; так же созываются *нарх'и*. Так же приносятся в жертву собаки; кости хранятся с таким же почетом и в том же месте, где и останки домашнего медведя. Следовательно, церемониал большого зимнего праздника есть только распространительный обряд, исполняемый при *всяком* убиении медведя, обряд, логически вытекающий из того благоговейного отношения к медведю, о котором я говорил раньше. Далее, что касается факта вскармливания медведя ad hoc, то это с первого взгляда может показаться элементом совершенно не религиозного свойства. Гиляку во время охоты не раз выпадает случай добывать молодых животных, и всякий раз, когда он находит это выгодным для себя, он их вскармливает; так он вскармливает лисиц ради меха, молодых орлят ради их перьев. Точно так же для гиляка невыгодно убивать молодого медвежонка, и он предпочитает вскормить его, чтобы получить потом огромную тушу мяса и великолепную шкуру. Далее, нет ничего естественнее, казалось бы, как воспользоваться убиением медведя для такого торжественного случая, как устройство поминок по близком человеке. Кстати, вскармливание и убиение медведя отличное воспитательное средство для молодежи, которая с детства привыкает к самому страшному зверю своей тайги, привыкает не бояться его, изучает его нравы, силу, слабости. Процедура добывания медведя из клетки — простая репетиция добывания его из берлоги.

Тем не менее, не эти грубо-утилитарные мотивы играют главную роль в дорогостоящих и хлопотливых, многолетних заботах гиляка по вскормлению медведя. Им руководят тут другие мотивы, быть может тоже утилитарные, но совсем другого порядка. Медведь, как мы видели, в глазах гиляка существо sui generis. Какое бы существо ни скрывалось под мохнатой оболочкой медведя, божественный ли сородич хозяина гор, горный ли человек, либо настоящее животное, присланное в дар гиляку его хозяином, в том или другом случае это существо высшего порядка, могучее, сверхчеловечески сильное. Пребывание такого существа в течение продолжительного времени в родном селении, по представлению гиляка, убежденного в беспрестанных кознях сонмов

злых духов, вечно покушающихся на его жизнь и здоровье, должно быть чрезвычайно благодетельно. Присутствие этого могучего существа, как сильнейшая дезинфекция, должна убивать и отгонять всякого злокозненного духа. Недаром именно смерть сородича, т.-е. факт из ряда вон выходящего злостного покушения злого духа, заставляет немедленно же изловить или купить во что бы то ни стало медвежонка. Что медведь одним своим присутствием гонит злых духов, видно хотя бы из того, что во время медвежьего праздника шаману запрещается советоваться во сне со своими *кехн* (см. ниже) насчет лечения больного, т.-е. изгнания вселившихся в него злых духов, потому что медведь *обижается:* он сам, мол, их разгоняет своей собственной силой. Аналогии подобного воззрения на очистительное влияние медведя и многих других животных мы находим в наших собственных переживаниях и обрядах. В Малороссии, как известно, существовал обычай в известные праздники обводить медведя по деревне с очистительной целью... На наших барских конюшнях еще до сих пор сохранился обычай держать козлов, которые должны охранять лошадей и конюхов от нечистой силы. Таким образом, род, кормящий медведя, делает важное общественное дело, гарантируя всех своих от козней самых могучих, хотя и невидимых, врагов. Своеобразная религиозная санитария, но единственно доступная первобытному человеку!

Теперь остановимся на смысле тех *обрядов,* которые сопровождают *всякий* случай убиения медведя. Прежде всего, нужно сказать, что гиляк не считает грехом убивать медведя. При всем своем благоговении к нему, он убежден, во-первых, что те медведи, которые достаются ему в добычу, посылаются ему «хозяином» тайги, по отношению к которому медведи играют ту же роль, что для гиляка собаки. «Медведь — собака хозяина горы», такова формула гиляка. Да, кроме того, медведь ничего не теряет от своей насильственной смерти, потому что смерть для него состоит только в том, что он бросает гиляку свое тело, а душа его — этот живой дубликат — резво мчится в это время к своему «хозяину» как ни в чем не бывало. Стало-быть, никакого искупления тут не требуется. Но медведь, хоть и собака лесного человека, тем не менее существо высшего порядка, высшего ранга, чем человек. В этом представлении о медведе, как о собаке «хозяина», с точки зрения первобытного человека, нет ничего умаляющего для священного животного. Будем помнить, что генезис культа животных кроется в

преклонении перед животным, именно как таковым, без всякой иносказательности. «Разумом вселенной, — говорит еще Авеста, — управляет собака». Но, по дальнейшей эволюции культа медведя, как мы видели, в этом последнем может крыться и «горный человек», сородич «хозяина гор» и даже собственный сородич гиляка, превратившийся в «горного человека». И потому оказать всевозможные почести убитому, кормить его голову, щедро снабдить его в дорогу разными припасами, не осквернять его тела, не проливать его крови на землю и т. п. — все это необходимые последствия воззрения на медведя, как на высшее существо. Но не этим только проявлением уважения к высшему существу исчерпывается важность праздника. Душа убитого медведя отправляется к своему хозяину, тому хозяину, от которого зависит благополучие человека. Это самая верная оказия переслать этому далекому владыке жизни разные подарки в виде собак, стрел, лука, яств и т. п. Все это окупится сторицей. Да и сам медведь, ублаготворенный всеми почестями и угощениями, может оказаться небесполезным в исходатайствовании разных милостей у хозяина гор.

Из этого видно, что убиение медведя во время зимнего праздника — *не жертва* богам, как думает, например, известный исследователь первобытной религии Ланг, а только дает *повод* к жертвам. Самое лучшее доказательство — это то, что гиляк всегда приносит каждому богу в жертву лишь то, чего этот бог сам не имеет, а хозяин тайги имеет сколько угодно медведей. Ему нужны собаки, рыбы, табак, сахар, ремни, стрелы — их и дает ему гиляк; медведь же лишь почетный посол, который их отвезет. Он сам божество, хотя и маленькое, и поэтому самому не может быть жертвой. Наконец, есть еще один важный момент праздника — это *вкушение тела медведя*. Обыкновенно большая часть мяса отдается *нарх'ам*, т. е. роду зятя хозяина убитого медведя, но голова обязательно и благоговейно разделяется между сородичами, которым принадлежит медведь. В этом вкушении видят не простой акт еды, а воспринятие в свое тело могучих свойств медведя. Женщина, например, не может вкусить от сердца медведя, которое дает храбрость, качество, совершенно бесполезное для нее, и потому такое вкушение, как бесцельное, должно быть обидным для медведя.

Таким образом, религиозное значение медвежьего праздника сводится к следующему: 1) вскармливание медведя доставляет

селению безопасность и охрану от злых духов, — обстоятельство величайшей важности, если принять во внимание взгляды гиляка на происхождение болезни и смерти (см. ниже); 2) вкушение «божества» дает силу: 3) облаготворенная почестями душа убитого медведя и самостоятельно и через своего «хозяина» может благодетельствовать человеку; 4) она же — и это самое важное — является послом, передатчиком всевозможных даров «хозяину гор», от которого зависит благополучие гиляка. По поводу этого последнего пункта необходимо вспомнить то, что мы говорили о родовых богах. У каждого рода есть сородичи среди «горных людей», т.-е. сородичи, некогда павшие в борьбе с медведем и потом принятые в род «хозяина медведя». Каждый такой сородич становится, в свою очередь, маленьким «хозяином», богом-покровителем своего рода. В действительности, каждый род получает свою добычу не непосредственно от самого «хозяина гор», а именно от своего родового бога, который специально поселяется на охотничьей территории своего рода. Так что подарки, пересылаемые через медведя, в сущности направляются не к самому главному «хозяину», а ближайшему, «хозяину гор» — сородичу.

Вот почему устроение праздника является чисто родовым делом. Этим также объясняются, быть-может, два крайне характерных, но загадочных факта медвежьего праздника. Во-первых, не только никто из членов рода, устраивающих праздник, не допускается к убиению медведя, но не допускаются даже сородичи женщин, на которых женаты члены этого рода, словом, никто из агнатов ни по мужской, ни по женской линии; единственные родственники, допускаемые к убиению, это «зятья», лица, женатые на вышедших из этого рода женщинах, т.-е. лица, кровь которых никогда не смешивалась с празднующим родом. Во-вторых, вся медвежья туша, за исключением мяса головы, отдается другому роду, роду «нарх'ов», и, наоборот, запретна для рода, которому принадлежит медведь. Некогда, может-быть, и голова была также запретна для празднующего рода. Не вызываются ли эти запреты тотемистической предосторожностью против убиения и вкушения тела сородича? Ведь убитый медведь мог случайно оказаться и *сородичем родного горного человека* и, значит, сородичем тех, которые устраивают праздник? Тогда убивать его и есть его мясо было бы преступно и гибельно для данного рода.

Но другому роду, роду «нарх'ов», это дозволительно, потому

что ему посылает медведей другой «хозяин», его собственный сородич, так что есть мясо медведя чужого рода для него совершенно безопасно.

Может показаться странным и непримиримым противоречием сосуществование таких норм, как дозволительность убиения, хотя и не самоличного, медведя и вкушения его головы — с одной стороны, и запрет на все остальное мясо — с другой стороны. Но у тотемных племен мы сплошь и рядом встречаемся с такими мнимыми противоречиями. Самоанцы, например, убивают в торжественные моменты сов, оказывают им почести, как божественным предкам своим, но в то же время до мяса не смеют дотрогиваться. У племен Центральной Австралии, читаем мы у Спенсера и Гиллена, у которых обыкновенно запрещено, например, убивать и употреблять в пищу кенгуру, в известный торжественный день убивается 2-3 запретных животных, и мясо кусочками распределяется между сородичами. Таких примеров много.

Косвенное подтверждение нашего предположения о происхождении указанного запрета у гиляков находим в интересном предании орочей и ороков, религиозные воззрения которых очень близки с таковыми у их соседей-гиляков. Согласно этому преданию, одна орочская женщина однажды была похищена (иначе говоря, съедена) медведем и родила от него двоих детей. После этого она часто в виде медведицы встречалась в лесу с орочами и предупреждала их не стрелять в нее. Но случилось, что по ошибке ее подстрелили. Что это была именно она, ясно видно было из того, что в ее внутренностях нашли женские украшения: браслет и т. п. Умирая, она завещала убившему ее орочу, чтобы впредь при убиении медведя соблюдался тот ритуал, который ныне обычно соблюдается на празднике, ибо каждый убитый медведь может оказаться ее потомком и, следовательно, сородичем ороча.

Но вернемся к богам. До сих пор я говорил о богах, благодетельствующих гиляку. Но, кроме них, есть еще сверхъестественные существа, злые и вредящие ему. Это черти — «мильк'и», «кинр'ы». Существа эти являются в самых различных видах и различаются по степени своей зловредности. Они являются то в виде гиляков, то в виде зверей, начиная с медведя и кончая жабой и ящерицей. Встречаются они на суше и на море, под землей и на небе.

Одни из них составляют специальные роды злокозненных существ, губительных по самой природе своей. Другие — это отдельные выродки, «блудные сыны» родов благодетельных существ, по исключению только ставшие врагами человеческими. Главную опасность, конечно, представляют первые.

Одни занимаются исключительно тем, что обкрадывают гиляка в пути (духи потерь — *гэр-нівух'и*), другие опустошают амбары, петли и западни, или всякими иными путями пакостят ему, и, наконец, есть и такие, которые покушаются на самую жизнь его, причиняя болезнь и смерть. Если бы не они, люди не умирали бы! Естественная смерть невозможна! Смерть — результат козней этих коварных существ. Поэтому гиляк никогда не дотронется до подохшего в тайге соболя, хотя бы шкурка его была очень ценна и сохранилась наилучшим образом, ибо в подохшем соболе непременно сидит чорт. Подобно тому, как он, гиляк, сторожит зверя и всяческими уловками старается убить его, так и злой дух сторожит на каждом шагу его самого, чтобы полакомиться им. Болезнь это не больше как злое существо, забравшееся в тело гиляка и медленно его поедающее. Такому представлению легко подают повод ночные кошмары и сны, когда больному грезится, что кто-то его душит, давит изнутри. При неправильном функционировании какого-нибудь органа, например, при одышке, легко является представление, что какое-то существо залезло внутрь и мешает дыханию и т. д. Это-то существо необходимо *изгнать*. Изгнание производится посредством разнообразных приемов, начиная с простейших и кончая самыми сложными.

Вот пример, который довольно наглядно рисует «психологию» изгнания бесов. Одну женщину, подвергшуюся припадку внезапного истеричного психоза, при мне посадили на высокий помост, на котором обыкновенно чистят рыбу, и под ним развели огонь из всякой ветоши, собачьего кала и вонючего мусора. Чорт, забравшийся в женщину, не мог, конечно, выдержать ужасающего зловония и благоразумно убрался из сердца спасшейся таким образом больной. Но не все бесы так чутки к зловонию; иные нуждаются в более сильных средствах. Таких бесов приходится запугивать необыкновенным шумом, исступленными криками, страшным видом изгоняющего и т. п. терроризирующими средствами. Отсюда необходимость для бесоизгонителя бить в бубен, греметь побрякушками, вопить не своим голосом, приводить себя в исступленное состояние, для чего

он глотает дым, пьет морскую воду, одуряет себя дымом багульника (Ledum palustre) и жует отвратительный горький корень этого растения, ест горячий уголь и т. д. Но и такие сильные средства не всегда оказываются действительными. Иногда злой дух не поддается никакому человеческому устрашению: мало того, иногда он уносит душу больного в царство теней. Тут уже необходима помощь высших существ.

Эту помощь могут оказать только особые *избранники,* специалисты-изгонители, т.-е. *шаманы.*

Шаманы у гиляков не представляют касты, как у более культурных варваров. Шаманы у гиляков — это избранники, получившие в видении ночи или в трансе от бога-покровителя откровение о своем высоком призвании. С этого момента у шамана являются боги-*помощники,* исполнители его велений. Эти боги-помощники двоякого рода: *кехн* и *кенчх.* Первые исполняют главные его поручения. Это они хитростью или силой вытаскивают беса из организма больного. Они же носят душу шамана в поисках за украденной душой больного, забираясь с ней даже в царство теней. Что касается помощников, то это веселые духи, играющие с шаманом и помогающие ему только в фокусах. *Кехн* — существа самых разнообразных пород: есть *кехн*-волки, сивучи, филины, олени, зайцы, небесные существа и т. д. У каждого *кехн* свой хозяин, который сам лично очень редко является на помощь, посылая своих подчиненных. *Кехн* способны принимать любую форму и, следовательно, могут проникать повсюду, где только нужно, для спасения больного.

У шаманов три главных способа лечения. Один состоит в том, что, выслушав пациента, шаман засыпает и потом, комбинируя явившиеся ему сновидения, дает тот или иной совет. Увидев, например, во сне пегую собаку, он решает, что для исцеления необходимо принести в жертву собаку и т. д. Другой способ — это тот обычный способ камлания, который обыкновенно описывается этнографами, именно изгнание беса посредством исступленных криков, ударов в бубен и т. д., словом — террором. Но, так как одним звуковым устрашением ничего не поделаешь часто, то призываются во время камлания на помощь вышеупомянутые духи *кехн.* Собственно говоря, в настоящее время *призвание духов* и составляет существеннейшую часть камлания. Всю силу своего а в т о г и п н о з а, которую шаман создает в себе исступленными криками, наркотиками, оглушающими звуками

бубна, бешеной пляской, он употребляет на то, чтобы вызвать в себе то высшее чутье, благодаря которому он видит и слышит своих духов-покровителей. Мы вполне ему можем поверить, что он действительно их видит и слышит. И своей верой он гипнотизирует и окружающих. Надеюсь, что никто не заподозрит меня в пристрастии к шаманам, и я могу спокойно засвидетельствовать, что в моём присутствии экстаз шамана и таинственная обстановка, при которой метался и вопил исступленный избранник, приводил гиляков в такое состояние, что они галлюцинировали и видели все то, что видел в трансе сам шаман. Шаман ловко, смотря по обстоятельствам, прибегает то к одному, то к другому из своих *кехн.* Так, если бес упорно засел внутри организма и не хочет уходить, шаман призывает *ар-рымнд-кехн,* который обращается в огненный шар и забирается в брюхо шамана, а оттуда во все самые отдаленные части его тела, так что шаман во время сеанса выпускает огонь изо рта, из носа, из любой части тела. Пропитавшись таким образом огнем, он прикасается губами к больному месту и впускает внутрь огонь, который окончательно прогоняет беса. Смысл этого приема лежит в том же примитивном принципе террора — в данном случае устрашении огнем, о котором я говорил вначале. Вообще *кехн* довольно-таки хитрый народ. Так, когда *кехн'у* приходится забираться к хозяину моря за маленькой душой утопленника, которая лежит на постельке в юрте самого хозяина, он приводит с собою белого оленя. Конечно, морские люди, никогда не видавшие такого диковинного зверя, выбегают из юрты, чтобы посмотреть на него. Этим-то моментом и пользуются *кехн,* чтобы похитить душонку утопленника.

Насколько реально гиляк относится к *кехн,* видно из следующего. Перед порогом юрты, с внутренней стороны, расстилают на полу большой кусок новой бязи (пор), на котором *кехн* будет отдыхать во время сеанса. В углу на полке ставят чашку с сараной, сахаром, ценным блюдом «мось», картошкой и т. п. лакомствами, которыми дух-исцелитель будет угощаться в антрактах камлания. Над ложем больного привешивается сложенный кругом ремень, а на полу подле больного ставится котел с гвоздем. Ремнем *кехн* свяжет душу больного, забравшуюся в млыво (селение мертвых), и, положив ее за пазуху, принесет в юрту, при чем бросит ее в котел и уколет гвоздем. На пол или на нару ее класть нельзя, потому что через пол она может удрать обратно.

Третий способ лечения — это на расстоянии. Когда человек внезапно заболевает в таком месте, где нет шамана, или в дороге, он ночью, когда шаманы спят, выходит на двор, бросает жертву богам и кричит изо всей силы: «Чамнай, ниховлатынгра ньронюя», т.-е.: «Шаман! я болен, помоги мне!» Шаман будто бы немедленно тогда приступает к камланию и посылает своего *кехн,* и больной не только слышит звуки бубна, но во мраке ночи видит даже образ посланного духа. По возвращении в свою деревню исцеленный больной с умилением и благодарностью рассказывает шаману подробности чудесной ночи.

Хотя шаманы не играют среди гиляков такой большой роли, как среди туземцев берегов Амура, вера в сверхъестественную силу их и здесь безгранична. Сплошь и рядом мне показывали места, с которых шаманы силой духа поднимались, как птицы, под небеса и летали по своим делам в области небожителей. Не менее часто мне называли случаи, когда шаман воскрешал мертвых, убивал на расстоянии, создавал форелей и т. п. Я сам стал однажды объектом легенды всемогущества шамана. В с. Ныйво, что на устье Тыми, я позволил себе однажды предложить медицинскую помощь пациентке знаменитого шамана. Узнав про мое вмешательство, шаман не только запретил принимать мои лекарства, но решил строго наказать меня за мою дерзость. Немедленно после моего отъезда он в полной одежде вошел в воды залива и стал заклинать бога воды обрушиться на меня всевозможными карами. Через день пришлось мне заночевать в покинутом орокском шалаше, на низком берегу залива Набиль. Ночью поднялся сильный ветер, сопровождаемый страшнейшим ливнем; вода выступила из берегов и стала затапливать низкую окрестность. Мы проснулись на рассвете, буквально плавая на наших подстилках. Пришлось строить помост и ежиться на нем в течение многих часов до спада воды. Для гиляков всего побережья было вне всякого сомнения, что я понес наказание, ниспосланное шаманом, который, впрочем, мог оказаться еще строже, но на сей раз пощадил русского «тяньги» (господина). Замечательно, что смерть моей пациентки, хотя она и отказалась принять оставленное мною лекарство, была вменена в вину не шаману, а ее святотатственному обращению за помощью ко мне.

Впрочем, гиляки охотно и с полной верой лечатся у русских, но не потому, конечно, что верят в силу науки, а по совершенно своеобразным причинам. «Русский бог, — рассуждают они, — сильнее гиляцкого, значит и русский шаман сильнее гиляцкого».

А если вы спросите, почему русский бог сильнее гиляцкого, вы можете услышать такой ответ: «Смотри, гиляк столько веков живет здесь, а все тропинками ходит, а русский пришел, сейчас широкие дороги сделал, такие дороги, что гиляк никогда не видал». Любопытно, что ни пароходы, ни машины, ничто так не поражает гиляка и не убеждает его в превосходстве русского бога пред гиляцким, как именно эти дороги.

Теперь еще несколько слов о природе и психике этих странных людей, именуемых шаманами.

По воззрениям гиляков, шаманы — избранные существа. Сделаться шаманом нельзя. Талант шамана не дар, а бремя. Чтобы стать шаманом, необходимо либо понравиться какому-нибудь кехн, либо получить такого кехн от отца или дяди. Обращение в шамана составляет перелом в жизни избранника, перелом, сопровождающийся очень сложными психическими явлениями.

Перед тем, как стать шаманом, рассказывал мне один знакомый шаман, он болел более двух месяцев, в течение которых он лежал неподвижно, пластом, в полном беспамятстве. Не успевал он очнуться от одного припадка, как впадал в другой. «Я умер бы, — сказал он мне, — если бы не сделался шаманом!» За эти месяцы испытаний он высох, как палка. По ночам ему стало сниться, что он поет шаманские песни. Однажды явился к нему белый филин и стал возле него совсем близко, а немного подальше стоял человек и говорил ему: «Сделай себе бубен и все, что полагается шаману, и пой песни. Если ты простой человек, у тебя ничего не выйдет, если же ты шаман, то будешь настоящим шаманом». Спал он долго, сколько — не знает, но когда он проснулся, он увидел, что его держат над огнем за ноги и за голову: окружающие думали, что *кехн* убили его. Тогда он велел подать себе бубен и стал песни петь. Он чувствовал себя не то пьяным, не то мертвым. Тогда-то он впервые увидел своих *кехн* и *кенчх*, и первые сказали ему: «Если больного увидишь, лечи его, кенчх'у не верь: у него лицо человечье, а тело птичье; верь только нам».

Однажды я сам был свидетелем первого появления подобного припадка. Гиляцкий мальчик, по имени Койныт, лет 12, сын шамана, гостивший у меня, заснул после обеда и, нечаянно разбуженный моим товарищем, начал неистово метаться и кричать, повторяя все неистовства и исступленные крики шаманов. Когда припадок кончился, лицо бедного мальчика было страшно исто-

млено и казалось лицом пожилого человека. Во сне к нему явилось двое *кехн*, один мужчина, другой женщина; это были *кехн* его покойного отца. Они сказали ему: «Мы играли с твоим отцом, теперь давай с тобой». Другой гиляцкий мальчик Индын, присутствовавший тут же, с глубоким изумлением наблюдал проявление припадка. «Ну, теперь Койныт человеком не будет, — сказал он, — *кехн* хочет его заставить свой закон держать»

В этом замечании с полной ясностью вылился взгляд гиляка на шамана, как на особое существо, как на избранника богов. Но, как видно, и у гиляков нелегко достается избранничество.

Итак, шаман — избранник, лицо, *верящее* в свою силу и избрание. Это сознание как нельзя более подходит ко всему его физическому складу, потому что настоящие шаманы почти всегда люди, страдающие разными видами истерии благоприобретенной или, что чаще всего, наследственной. А истерия, как известно, это та благодатная почва, которая создает дар ясновидения, галлюцинации, бред, навязчивые идеи. Это индивиды, наиболее легко поддающиеся гипнозу и автогипнозу. С детства будущий шаман загипнотизирован идеей покровительства *кехн*, а во время сеансов камлания он употребляет все средства, необходимые для самовнушения. *Изучение психики шаманства* сводится, по нашему мнению, к учению об а в т о г и п н о з е на почве истерии и, разумеется, на общем фоне анимистического мировоззрения. Кроме дара избранничества, шаман имеет еще одно завидное преимущество пред простым смертным. Обыкновенный смертный имеет только одну душу, богатый человек имеет две, а шаман может иметь их вдвое больше. Так, ады-тымовский шаман Чамх, отец того мальчика-шамана Койныта, о котором я говорил выше, имел целых 4 души; одну дала ему гора, другую море, третью небо, четвертую подземное царство. И малолетний сын его, Койныт, во время моего пребывания на острове, имел уже 2 души, хотя он был беден, как Иов.

Различие в числе душ по рангам касается только так называемых больших душ, т.-е. душ, равняющихся по размерам телу человека и размещающихся при жизни последнего по всему организму. Но, кроме этих больших душ, у каждого человека есть еще маленькие души, помещающиеся в голове большой души, после смерти которой маленькая душа превращается в большую и становится дубликатом покойной. В высшей степени замечательно, что маленькие души рисуются гиляку в виде яйца, представление, столь характерное для психологии первобытного че-

ловека, которого таинственные процессы эмбриологии так же фатально приводят к идее бессмертия души, как некогда к тому же был приведен христианский мыслитель путем размышления над фактом произрастания растения из зерна, брошенного в землю.

При жизни человека эта маленькая яйцевидная душа играет огромную роль. Это она является гиляку во сне, и все, что гиляк видит или делает во время сновидений и что принимается им как живая действительность, все это проделывается этой маленькой душой.

Но шаманы, сколько бы душ у них ни было, не всемогущи... Наступает момент, когда самые могущественные шаманы вместе со всеми своими *кехн* оказываются бессильными помочь человеку в борьбе с засевшими в него злыми духами. Это случается чаще всего тогда, когда мучителями человека являются злые гении горы или моря. Разрушивши тело, эти господа часто уносят с собою и душу умершего. Но, освободившись от телесного бремени, душа умеет постоять за себя: она умудряется сбежать от своего гонителя и укрыться поблизости, у дружественных горных или морских людей. Спустя некоторое время душа-двойник, приняв человеческий образ, перебирается в новую, таинственную для нас, но хорошо известную гиляку страну — млыво (буквально «селение мертвых»). Впрочем, обыкновенно злые духи, убив тело, оставляют душу в покое, и она беспрепятственно может отправиться в новый мир. Попасть в млыво очень нетрудно. Где-то на земле есть отверстие (смертным это место точно неизвестно); стоит только спуститься по этому отверстию, как душа у цели. Там все, как у нас: такая же земля, такое же небо, море, реки, леса, только солнце светит там, когда у нас ночь, а луна, когда у нас день. Ожившие покойники продолжают там жить в таких же селениях, как на земле, ловят рыбу, бьют зверей, устраивают родовые праздники, женятся и плодятся. Только имущественное положение изменяется: бедный человек делается богатым, а богатый бедным. И у гиляков, как видите, бедные находят свое утешение не в этом лучшем из миров. Но и в новом мире человека ожидают болезни и смерть. Оттуда душе придется перекочевать еще в третий мир и так до тех пор, пока, наконец, душа не измельчает и не обратится все в меньшие и меньшие существа, в птичку, комара и, наконец, в прах. Иногда души снова рождаются на нашей планете, совершая опять бесконечный ряд превращений. По большей части это удел женщин.

Но прежде чем попасть в мыво, душа ждет, чтоб ее снабдили на этом свете всем необходимым, чтобы с комфортом и побогаче явиться в новую страну. И вот покойника обряжают в лучшие одежды, в шелковые халаты. Все, что одевают на покойника, должно быть новое, все вышито, изящно, прочно. На мужчин одевают 1, 3, 6 пар и вообще число пар, кратное трем, на женщин 2, 4, 8 и т. д. пар.

Из амбара достают самые дорогие копья, ружья, луки, сети — и души всех этих предметов отправятся в путь вместе с покойником.

Пока идут эти приготовления к далекому странствованию, покойника беспрерывно угощают самыми изысканными блюдами. С утра до глубокой ночи кипят котлы; народ толпится в юрте. Едят, пьют, как во время медвежьего праздника, и из каждого блюда уделяют покойнику. Когда курят, подносят рот к губам покойника и делятся с ним этим любимейшим удовольствием гиляка. Обычай требует, чтобы, пока покойник в доме, окружающие его веселились, шутили, смеялись. Молчание в доме покойника — грех. Когда все приготовления окончены, покойника привязывают к нарте ремнями и поверх него кладется его любимая собака. В этой собаке некоторое время будет жить маленькая душа покойника. Собаку привяжут потом к тому месту, где спал покойник, будут кормить лучшими блюдами, а спустя несколько месяцев, когда маленькая душа водворится вновь на свое место, собаку продают на сторону.

Наконец, покойника привозят к месту, где останутся навеки его останки. Здесь его ожидает последнее ложе на земле — высокая, симметрично сложенная груда дров, на которую его бережно укладывают, лицом на запад. В последний раз жена, муж, мать, если покойник малолетний, жена старшего брата, если покойник холост, взберутся к нему и поплачут и затем, раздобыв священный огонь посредством трения, поджигают помост со всех сторон. Когда огонь добирается до тела покойника, все спешат отдать ему последнюю дань, подбрасывая дров к костру. Даже маленькие дети принимают в этом участие. Четыре человека стоят по краям и длинными шестами поправляют дрова и тычут ими в тело, чтобы оно скорее и лучше горело. Тем временем ломают нарты, котлы, копья, бьют собак, чем освобождают души этих предметов для следования за покойником... Пепел покрывают берестой, и от покойника в буквальном смысле слова остается один прах.

Над местом сожжения покойника ставят вывороченное с корнем дерево.

После этого народ усаживается вокруг котлов с мясом убитых собак, часть которого съедается, а часть разбрасывается во все стороны. На обратном пути только на короткое время забегают в юрту покойника отведать поставленные там яства и затем расходятся.

Через несколько дней недалеко от места сожжения ставится на земле небольшой игрушечный домик с дверцей и окошечком. Внутри его помещается кукла-человек, одетая в шелк; над ней изображение кукушки, богини любви гиляцкой мифологии, а вокруг устанавливаются принадлежности еды и курения, чашки, тарелки, березовые чумашки со всевозможными яствами, трубки, табак и пр.

Время от времени приходят родные, возобновляют приношения, но через несколько месяцев приношения прекращаются, потому что душа покойного успела устроиться на новом месте и уже ни в чем не нуждается. Еще раз вспомнят о покойнике на медвежьем празднике...

Таковы в кратких чертах религиозные воззрения и обычаи гиляков.

VI.

Р О Д.

В главе о верованиях мы коснулись влияния идей рода на религиозные представления.

Теперь рассмотрим его во всей совокупности признаков, тектонических и динамических, морфологических и социально-духовных, как одно цельное учреждение, регулирующее все стороны жизни гиляка.

При этом в нашем анализе мы считаем особенно поучительным держаться той же системы, которой держатся сами гиляки при формулировке своих представлений о роде.

Прежде всего интересен самый термин, которым гиляки выражают понятие «род». Он гласит: кхаль, что буквально значит: ножны, футляр, — удачный символ единой утробы, единства происхождения. Что касается признаков родового союза, то гиляки формулируют их с удивительной лаконичностью, ярко рисую-

щей вполне сознательное отношение их к основному учреждению своего социального быта.[1]

Если вы спросите любого гиляка, почему он считает таких-то (NN) своими сородичами, вы неизменно получите один ответ: «Как же, у нас ахмальк (тесть) — один (т.-е. общий), ымги (зять) — один, огонь — один, горный человек, морской человек, небесный человек, земной человек и т. д. — один, медведь — один, чорт — один, тхусинд (вира) — один, грех — один».

Анализ этой формулы и приведет нас к выяснению содержания родового союза.

1. Ахмальк — один, ымги — один: тесть общий, зять общий. Тесть одного сородича — тесть всему роду. Зять одного сородича — зять всему роду. Каждый род принципиально берет женщин из одного определенного рода и в свою очередь отдает своих женщин в другой, тоже точно определенный род. Общий тесть означает *общее* право каждого поколения сородичей на соответствующее поколение женщин рода, — ахмальк, а общий зять — обязанность отдавать своих женщин роду — ымги. Только мужчины постоянный элемент рода, женщины — элемент, либо уходящий из рода, либо приходящий извне. Отсюда вся «физиологическая» конструкция рода — экзогамность, агнатность, общие права и обязанности относительно женщин, взаимные супружеские права братьев и т. д.

Таким образом гиляцкий род — союз родственников по мужской линии, агнатов, берущих жен из другого определенного рода, отдающих своих женщин в третий и связанных между собою целым рядом взаимных прав и обязанностей в области брачно-половых норм.

Но это только формальный остов этого родственного союза: в плоти и крови всех вытекающих из него последствий он гораздо глубже, интимнее и крепче, чем это может показаться с первого взгляда. Прежде всего надо иметь в виду, что, несмотря на принцип агнатства, сородичи связаны родственными узами не только по отцу, но и по матери. Это следует непосредственно из самого тезиса общности тестя. Ибо раз каждое пока-

[1] Крайне интересно, что близкий термин xala существует и у соседних тунгусских племен — ороков, орочей, гольдов, негда, с которыми гиляки имеют некоторые общие родственные названия, как, напр., аки (ст. брат) = ага (у тунгусских племен), несмотря на полную разнородность языков этих народов в лексическом и грамматическом отношениях.

ление сородичей («братьев») женится на соответствующем поколении женщин («сестер») одного рода — ахмальк, то и матери этих сородичей, в свою очередь, между собою сестры. Далее, жены сородичей, несмотря на то, что они, сообразно агнатному принципу рода, являются как бы совершенно чуждым элементом, в действительности состоят в близком когнатном родстве со своими мужьями: муж и жена, как мы знаем, обыкновенно — соответственно дети сестры и брата, — родных или более отдаленных степеней — и, следовательно, во всяком случае когнатные братья и сестры. Таким образом мужской и женский элемент не только не чуждые друг другу, связанные лишь браком элементы, а, наоборот, интимно-связанные помимо брака кровным родством. Мало того, в силу того же положения об единстве «тестя», все вошедшие в род женщины — между собою агнатные родственницы, либо сестры, либо тетки и племянницы, так что оба элемента — мужской и женский, — каждый в отдельности и оба вместе, сцементированы крепкими интимными узами родства, которые, конечно, глубоко отражаются и на всех социальных отношениях членов рода между собою.

На эти отношения не повлияли и те упомянутые нами в свое время обстоятельства, благодаря которым отдельным членам рода в конце концов в силу необходимости приходится иногда брать жен и за пределами единого первоначального рода-ахмальк: общий дух и общие нормы остались те же.

Но цемент, скрепляющий союз родственников в нерушимую организацию рода, кроется не в одном только формальном сознании общности происхождения и родства и не на одних только формальных нормах брака, ибо сами по себе они не настолько сильны, чтобы удержать из поколения в поколение людей в замкнутом наследственном союзе. Причины гораздо глубже. Прежде всего — это р е л и г и о з н а я санкция, играющая столь важную роль в глазах первобытного человека, санкция первоначально не самого родового союза, а тех брачных норм, которые создали род. Принцип, что каждый должен брать жен из рода матери, что жена должна быть кровной родственницей мужа — принцип религиозный, принцип, интимно связанный с культом предков, в частности с культом матери. Захват замужней женщины — такое же религиозное преступление против рода похищенной, как убийство сородича: борьба за ее возвращение или, по крайней мере, требование виры обязательно, как и в делах мести, до третьего поколения!

Раз указанный принцип был сознан и стал непреложным императивом жизни, то естественным последствием его явилась экзогамия, а экзогамия — основа рода.

Но экзогамия у гиляков, как это мы видели, не просто только о б я з а н н о с т ь брать жен вне своего рода. Она дает человеку целый ряд п р а в, играющих в его жизни огромную роль.

Известно, что добывание жены одно из самых трудных дел в жизни первобытного человека. Женщин обыкновенно меньше, чем мужчин. За женщину надо платить, а тут еще богачи захватывают себе помногу жен. Бедному человеку — а таких большинство — добыть жену при таких условиях дело крайне нелегкое, ему приходится для этого нередко прибегать к приемам, при которых он рискует даже жизнью.

Нормы гиляцкого рода дают каждому гиляку право на женщин рода-ахмальк, в частности на дочерей братьев своей матери: это его религиозная обязанность и право вместе с тем. Калым в таких случаях если не формальность, то бремя, на разделение которого каждый всегда вправе рассчитывать со стороны своих сородичей, заинтересованных, как и он сам, на браке его из определенного рода, рода матери. В худшем случае, пока человеку не удалось обзавестись собственной семьей, семьи его старших братьев, сообща с которыми он делит право на женщин рода-ахмальк, — его семья, их жены — его жены, на которых он имеет законные супружеские права. Умирает женатый гиляк, его жена без всякого калыма переходит к одному из младших его братьев по выбору рода.

Это все преимущества, которые играют первостепенную роль в глазах первобытного человека. Венцом этих преимуществ является социальная привилегия каждого сородича не опасаться за участь своей жены и детей после его смерти. Его жена и дети и при жизни юридически, а часто и фактически — жена и дети его младших братьев; такими они останутся и после его смерти: один из братьев, по решению рода, заменит его в правах и обязанностях мужа и отца, и даже за отсутствием у покойника младших братьев кормильцем его семьи явится один из «старших». Это непреложный закон рода.

Таковы выгоды, которые дает родовой союз в силу одного только принципа родства и непосредственно вытекающих из него брачных норм. Совершенно естественно, что благодеяниями этими могут пользоваться только лица, имеющие на то право в силу родства. Факт рождения от сородича — единственный justus

titulus для причисления к роду. Ы т к-х а в р н д — человек без отца, т.-е. внебрачно рожденный, не знающий, кто его отец, — человек *безродный*, парий, бремя для себя и для других. Не знающий отца, следовательно, не знающий, к какому роду он принадлежит, не знает, поэтому, какие женщины могут быть его женами и какие запретны, и неведомо для себя и других может нарушить священные половые нормы, навлекая на всех неисчислимые бедствия. К счастью, фактически людей, не знающих своего отца, не существует. Если девушка забеременеет вне брака, ее побуждают назвать отца будущего ребенка. Узнав, кто он, заставляют его жениться на соблазненной, чему он только рад, потому что в таком случае меньше затруднений при уплате калыма. В случае запирательства со стороны девушки, новорожденного убивают, и род спасен от греха и несчастия.

Но гиляцкому роду не удалось сохранить в полной чистоте и неприкосновенности принципа родства. И ему, как и родовым союзам всех других народов, пришлось делать отступление и примириться с институтом а д о п ц и и, с принятием время от времени в свои недра лиц чужеродных.

Произошло это различными путями. Могло случиться, что эпидемия обезлюдила род и поставила горсточку людей лицом к лицу со всеми случайностями, которым подвержены слабые численностью союзы. Мог род обезлюдиться после жестокой войны, оставившей немного мужчин и массу вдов, пощаженных, в силу международного права гиляков, победоносным врагом. И если при этих обстоятельствах находились остатки какого-нибудь другого рода, оказавшегося в таком же беспомощном положении и не состоявшего с первым в отношениях ахмальк и ымги, то слияние совершалось к обоюдному удовольствию: адоптированные обыкновенно женились на вдовах сородичей и тем самым присоединялись к родовому огню и родовому союзу. Но это случаи более или менее экстраординарные. Самый обыкновенный случай адоптирования — тот, когда приемышем рода является иноплеменник, почему-либо бежавший из своего рода и поселившийся среди чуждого рода. Долгое сожительство, привычка, симпатия, помощь при родовых праздниках, наконец, женитьба на местной вдове приводят к окончательному адоптированию. Крайне любопытный случай адопции представляется тогда, когда два лица из р а з н ы х родов женаты на двух сестрах, что по правилу может случаться только с членами о д н о г о рода. Влияние родового принципа «общего тестя» так сильно,

что дети таких лиц считаются братьями и сестрами, своих теток зовут матерями и не могут вступать друг с другом в брак. Получается фикция родовых отношений. При благоприятных условиях, когда, например, такие лица сожительствуют в одной деревне и одно из этих лиц совершенно оторвано от своего рода, то кончается тем, что они взаимно помогают друг другу при родовых празднествах, или даже строят их сообща, складывают кости медведя в одном месте, и, наконец, во 2-ом или 3-ем поколении соединение родов совершается.

Адопция играла огромную роль в жизни гиляков. Я не знаю ни одного рода, предания которого не сохранили бы известий о чужеплеменниках, как основателях рода. Как это случилось, что отдельные адоптированные лица, вместо вкрапленного элемента, очутились на первом плане основателей рода, я уже об этом говорил в первой главе, указывая на то, что пришельцы, как более энергичный элемент, приносили с собою большую стойкость в борьбе за существование и a la longue переживали менее стойких, ослабленных уже и постепенно вымиравших аборигенов. Таков, быть может, закон известного запаса расовой энергии, которая при неблагоприятных условиях в конце концов истощается. Эта судьба, конечно, не минет и потомков пришельцев, которые будут заменены в свою очередь новыми, если до того племя в целом сумеет сохранить свое существование.

Теперь я прибавлю только к тому, что говорил раньше, следующее. Может показаться странным, почему род, сложившийся из аборигенов и потомков пришельцев, все-таки основателями своими считает категорически первых, а не последних. Но дело объясняется вот чем. При слиянии рода с пришельцем, старое чувство родства продолжает свое действие. Потомки обеих сторон, выполняя свои родовые обязанности, тем не менее не инкорпорируются, а продолжают держаться отдельными группами, ведя каждая по традиции свой счет родства. Это мне пришлось неоднократно наблюдать в тех родах, в которых сохранилось потомство аборигенов и пришельцев. В сел. Тангиво, напр., населенном представителями одного рода, одна половина (наиболее цветущая) ведет свое происхождение от пришельца-айну, другая считает себя аборигенами. Когда вторые с течением времени вымрут — что уже и теперь заметно — естественно, что первые, которые останутся единственными представителями рода, с полным правом будут называть своими основателями айнов. И так везде.

Обыкновенно, впрочем, состав рода единообразен, случаи

адопции довольно редки, а прошлые явления эндосмоса и экзосмоса давным давно стушевались за туманами предания и на крепость сознательного родственного союза никакого влияния не обнаруживают.

2. Огонь один. Общность родового огня — символ родового единства. Как и у всех первобытных народов, и у гиляков огонь — родовое божество. В каждом очаге сидит, по одним представлениям, старуха огня, родоначальница данного рода, по другим — старик со старухой и их потомство. Роль этих «хозяев огня» не в одном только благотворном действии благодетельной горячей стихии. Как божественные родоначальники рода, они в почете не только у живущих сородичей, но и у тех, которые, отошедши в другой мир, стали родовыми богами других стихий, леса, моря и т. д. и через них могут оказывать могучее влияние и во всех сферах человеческого существования.

Хозяин или хозяйка огня, таким образом, не только божество, греющее человека и охраняющее его домашний очаг от всяких злых козней духов, но и являющееся посредником[1] между сородичами и всеми многочисленными божествами, имеющими влияние на судьбу человека.

Во всех важных случаях жизни — в случае болезни, на охоте, перед отправлением в опасный путь и т. д. — сородич бросает в огонь свои скромные жертвы — листик табаку, сладкий корень, каплю араку — и просит старуху огня исполнить его просьбу. А она уже знает все ходы, чтобы просьба к тому или другому родовому божеству — если эти вне сферы ее непосредственного воздействия — дошла по назначению.

Чтобы понять реальные основы «родового» отношения в хозяину огня и его функциям, нужно иметь в виду следующее: 1) покойники предаются сожжению, т.-е. общему хозяину огня, который своих любимцев может принимать в свой род, так-что эти последние становятся в свою очередь «хозяевами» родового огня; 2) такими же хозяевами в частности становятся и все погибшие от молнии[2] и пожара; 3) представление о «ста-

[1] В Ведах огонь (Агни) тоже играет роль посредника между людьми и богами; он заступается за людей, он герольд, жрец.

[2] Любопытно, что подобное воззрение существует и у бурят: погибший от молнии становится могущественным и благодетельным духом, которому приносят жертвы и возносят молитвы.

рухе» (хозяйке) родового огня вместо «хозяина» — далекий отголосок материнского рода; 4) «универсальность» огня, способность его к быстрому распространению, многоязычие его (языки пламени), которое все первобытные люди (сравни Ригведды) понимают в самом реальном смысле — дают «огню» специальные преимущества над прочими «хозяевами» — именно способность к быстрой и красноречивой передаче поручений и просьб; наконец, 5) огонь — согревающее и очищающее, т.-е. отгоняющее злых духов существо.

Внешним образом родовое единство огня выражается в следующем. Только сородич имеет право разводить огонь на очаге сородича. Только сородич имеет право выносить огонь из юрты. Чужеродный, закурив у родового очага, не может выходить из юрты, не докурив своей трубки. Всякое нарушение этих правил неприкосновенности родового огня со стороны чужеродца неминуемо влечет за собою опасные последствия для сородичей и обязанность уплаты виры со стороны чужеродца.

Каждый род имеет свое р о д о в о е о г н и в о, хранящееся у старейшего члена, и только этим огнивом можно добывать огонь, на котором варится мясо медведя на играющем столь важную роль в религиозной и родовой жизни медвежьем празднике. Когда роду приходится разделиться, т.-е. когда часть его вынуждена переселиться в очень отдаленное место, старейшина ломает родовое огниво и половину вручает старейшему из выселяющихся, и только после этого род формально разделен.

Хозяйка огня, как представительница рода «ахмальк», играет немаловажную роль в междуродовых отношениях, связывая своим культом и покровительством тот род, среди которого она обитает и который она породила, с тем, откуда она вышла и из поколения в поколение приводит в него дочерей своих братьев и их потомков.

3. Г о р н ы й, м о р с к о й и т. д. ч е л о в е к о д и н — общность благодетельных родовых хозяев горы, моря, земли и т. д. В главе о верованиях мы уже выяснили природу и значение этого рода божеств. Это не фантастические герои классических родов, не те туманные мифические существа, родовые чествования которых являлись простой традиционной обрядностью, а близкие каждому живущему поколению сородичи, которые либо погибли от того или другого рода неестественной смерти (в воде, от зверя лесного и т. п.), либо взысканные божествами, преждевременно были вырваны из жизни более естественными путями.

напр., умершие будто бы от тоски по возлюбившим их горным, морским и т. п. людям.

Любимцы и избранники «хозяина» той или другой стихии, от щедрот которых зависит все благополучие гиляка, они после смерти сейчас же переходят в род соответствующего «хозяина» на довольно продолжительное время (у горных людей, напр., до 2-й своей смерти, т.-е. на два поколения) и все это время, конечно, специально благодетельствуют своим сородичам, посылая им зверей лесных (горный человек), либо рыбу и морских животных (водяной, морской человек). И когда гиляк говорит о каком-нибудь «горном» или тому подобном человеке, который его кормит, он именно имеет в виду своего сородича, который на памяти его или — самое большое — его отца или деда указанными выше путями очутился среди сонма «хозяев». Век такого избранника не долог (самое большое два поколения), и часто не успевает приобщиться к богам один сородич, как за ним следует другой, третий и т. д.; случаи смерти от дикого зверя или на воде нередки. Таким образом связь между живущим поколением сородичей и их божественными сородичами-благодетелями глубоко-живая, реальная. Многих из них каждый знал лично или по живым воспоминаниям своих современников; о них повседневно ему напоминают специальные памятники,[1] воздвигнутые благодарными сородичами.

Но связь рода с его божественными сородичами не ограничивается пиететом и благодарной памятью, узы эти коренятся в более реальном и крепком двигателе — в самом инстинкте самосохранения. Для гиляка нет более несомненной истины, чем та, по которой все его благополучие, все, что дает ему природа за его отчаянные усилия в борьбе за существование, все это лишь вольный дар богов, ему благодетельствующих; без их благоволения все усилия человека остались бы тщетными. А боги-сородичи, как мы знаем, более всего участвуют в этом животворном благоволении, они истинные кормильцы рода, и нет важнее обязанности для каждого сородича, чем по мере сил содействовать этому благоволению. Вот почему родовые жертвоприношения и празднества, ежегодно правильно устраиваемые

[1] Памятником человека, задранного медведем, служил сруб-медвежатник, в котором останки погибшего хранятся по особому ритуалу (см. ниже п. 6). Что касается людей утонувших, то на месте их сожжения ставится лодка со всеми принадлежностями морского и речного промысла, при чем весла помещаются стоймя под углом друг к другу, дабы быть заметными издали.

горным и морским людям, являются важнейшими актами родовой жизни, в которых каждый во имя самосохранения считает своей священной обязанностью принимать самое горячее участие.

В главе о религии мы подробно останавливались на этих периодических жертвоприношениях хозяевам моря и гор. Без преувеличения можно сказать, что вся социальная деятельность гиляка главным образом посвящена приготовлениям к родовым жертвоприношениям и заботам о наиболее торжественном устроении их. Богатый и бедный одинаково по мере сил и средств, не за страх, а за совесть, употребляют все усилия, отказывая себе иногда в последнем, чтобы жертвоприношения были как можно обильнее и разнообразнее и празднества как можно торжественнее: в этом общий интерес всех и каждого.

Эта воспитавшаяся веками солидарность в жертвоприношениях сородичам, эволюционируя, становится принципом *родового* отношения к богам вообще. Когда даже по совершенно индивидуальному случаю, например, по болезни, гиляку приходится приносить жертву, он непременно созовет даже издалека отлучившихся сородичей, дабы и им дать возможность воспользоваться благими последствиями жертвоприношения.

Принцип общности родовых божеств, кормильцев рода, лежит и в основании института г о с т е п р и и м с т в а и самой широкой братской в з а и м о п о м о щ и.

Всякому, знакомому с институтом гостеприимства у первобытных народов хотя бы по описаниям путешественников, должно быть очевидно, что в основе его должно лежать нечто большее, чем социальный этикет или даже обычная симпатия к ближнему. Араб, проявляющий у своего домашнего очага самое горячее гостеприимство даже к врагу, по отношению к которому во всяком другом месте у него единственный императив — убийство, очевидно руководствуется мотивом более властным, мотивом, имеющим за собой р е л и г и о з н о е требование. То же должно сказать об основе этого института и у всех других первобытных народов, в том числе и у гиляков. Гиляк считает своей обязанностью проявлять свое гостеприимство не только к проезжему, не только к действительно голодному, но и в таких случаях, где с нашей точки зрения в проявлении этого чувства нет никакой надобности. Сколько бы раз на день ни появлялся сосед у его очага, в какое бы время дня оно ни происходило, немедленно гостю предлагаются все яства, какие имеются у хозяина, уж не говоря о неизбежной пригорошне табаку для труб-

ки. Нет лишнего табаку, хозяин поочередно затягивается с гостем из общей трубки. Особенно наглядно эти отношения проявляются при употреблении редких, дорогих блюд и лакомств. Если вы поднесете хозяину юрты рюмку водки, он никогда не позволит себе выпить ее один, сам он только пригубит, а далее уже она переходит ко всем обитателям дома, хотя бы их было десятки человек, не исключая детей, даже и грудных: иначе, «самый большой грех, умереть можно». *Грех* не угощать, не делиться съедобным. И причина ясна: «кормят» человека, как мы видели, боги и, главным образом, родовые боги, дающие не одному человеку, а целому роду, приносящему ему жертвы и с которым он связан родовыми узами; поэтому есть, не делясь с присутствующим сородичем, и вообще не кормить его — «грех» и непосредственный риск лишиться благоволения богов-кормильцев. «Очаг» при этом играет недаром крупную роль. В огне очага живет «хозяин и хозяйка огня», сородич или даже родоначальник, глаз не спускающий с того, что делается в доме; они же, как мы видели, посредники между родом и его родовыми богами, и нет ничего естественнее, что именно боги очага более всего являются хранителями принципа гостеприимства.

Но не одним взаимным «угощением» ограничиваются узы сородичей, живущих милостями своих богов-сородичей, а действительным, самым широким принципом о б щ н о с т и земных благ. Если это не выражается в чисто-коммунистической форме, то только потому, что в этом нет никакой надобности. Жизнь настолько проста, условия добывания пищи так просты, дары природы так широко и свободно лежат перед каждым, что нет надобности в коммунистическом производстве и распределении. Но принцип все же в полной силе. При общей охоте, например, за морскими животными на одной лодке, хозяин этой последней, он же обыкновенно и самый искусный добытчик, получает не больше последнего подростка-гребца и, кроме того, часть добычи раздается и тем семьям, члены которой почему-либо не могли участвовать в охоте. Сушеная рыба, являющаяся главной пищей гиляка, рассматривается почти как общая собственность, и всякий, у кого вышли запасы, берет ее у соседа без всяких возражений. Во всяком случае никто не голодает, пока хоть у кого-нибудь из сородичей есть запасы. Стоит голодающему переселиться в юрту имущего сородича или даже просто захаживать к нему 2-3 раза в день, и с ним безропотно будут делиться до последней юколы, до последней пригоршни табаку.

В отношении к предметам роскоши, как дорогие копья, сабли, ткани, шубы и т. п., больше индивидуализма, внесенного новейшими условиями обмена, но в действительно необходимых случаях, как для покупки жены, при уплате виры, похоронах и т. п., каждый считает своей непременной обязанностью жертвовать своим индивидуальным богатством для общеродовых целей.

Тот же принцип общности имущественных благ сородичей лежит в основании права наследования, основное правило которого — имущество сородича не должно выходить из рода. У гиляков в этом отношении действует буквально известный тезис XII таблиц: Si suos heredes non habet, gentiles familiam habento! За отсутствием членов семьи, к которым причисляются и «работники», имущество переходит к сородичам агнатам, хотя бы самым отдаленным, исключающим даже наиболее близких когнатов. Последние, по завещанию, могут получать только так называемый ш а г у н д,[1] и то только такой, который неизбежно возвращается в род завещателя, так что в род ы м г и, т.-е. в тот род, который у рода завещателя берет жен и, следовательно, платит ему калым, можно завещать только так наз. ж е л е з н ы й ш а г у н д, который все равно вернется в род в виде калыма, а роду а х м а л ь к'ов, роду тестей, можно завещать только м е х о в о й ш а г у н д, так как он возвращается в род завещателя в виде приданого невесты.

4. М е д в е д ь о д и н: общая обязанность сородичей участвовать в откармливании медведя и в медвежьих праздниках как по случаю убиения домашнего медведя, так и в случае добычи зверя лесного. «Халь-гу, ут-гу, нарх муве!»: «Сородичи, мужчины, будьте гостями!» — с таким призывом обходят подростки по юртам, призывая сородичей ко вкушению священной трапезы убитого в лесу медведя и яств, сообща изготовленных по этому случаю целым родом.

Важность общих прав и обязанностей по медвежьему празднику, как исключительной привилегии рода, непосредственно вытекает из того, что мы говорили по этому поводу в главе о ре-

[1] „Драгоценности" — имущество sui generis, состоящее из непотребляемых предметов, предназначенных только для исключительных случаев, калыма, приданого, выкупа, похорон. Делится на: 1) „шагунд" *железное* — большие чугунные котлы, орнаментированные серебряной инкрустацией копья, дорогие японские сабли, кольчуги и т. п. — идет главным образом на калым; 2) *меховое*, состоящий из дорогих меховых шуб, идущих главным образом на приданое; 3) *шелковое* — китайские шелковые материи и одежды, в которые облачаются в торжественных случаях и обряжают покойников.

лигии и о родовых богах. Как мы видели, медвежий праздник характеризуется двумя основными чертами: во-первых, чествованием самой личности медведя, как возможного сородича «горного» человека и, следовательно, и возможного собственного сородича или его потомка, перешедшего в род горных хозяев, и во-вторых, передачей через него разных даров горному хозяину и его роду и, следовательно, богу-сородичу, кормильцу. Таким образом медвежий праздник имеет несравненно большее значение для благополучия рода, чем другие родовые жертвоприношения и празднества, потому что жертвы идут к самому высшему хозяину гор, главному распорядителю всех лесных богатств и самому могучему божеству, перед которым ублаготворенный кормлением и почестями убитый медведь будет повседневным заступником. Вот почему этот праздник играет такую огромную роль в жизни рода и обставлен таким сложным ритуалом, и несмотря на то что на него собираются и гости из других родов, он носит по существу такой строго-замкнутый родовой характер. В устроении праздника могут участвовать только сородичи, а из гостей приглашаются только «зятья», относительно которых, как это мы увидим, существует прямая обязанность кормления, т.-е. лица, на которых тоже распространяется благоволение родовых богов-кормильцев. В социальном отношении медвежий праздник не менее важный цемент родовых уз, чем в религиозном. Обязанность участвовать в изготовлении блюд и многочисленных расходах и трудах по устройству праздника и приему гостей создает привычки социальной солидарности, общих координированных действий для общей цели и общих жертв для общего дела. Периодические съезды сородичей, рассеянных иногда в отдаленных местах, постоянно поддерживают традиции и узы родового союза.

Наконец, само содержание праздника — веселые предпраздничные приготовления, совершаемые сообща, торжественные встречи «гостей», общие шумные трапезы, общественные беседы, пляски, песни, гонки, фехтования, религиозные церемонии — все это объединяет, бодрит, утончает и красит жизнь, придавая высшую ценность родовому союзу, как единственному источнику духовных и социальных радостей.

5. Чорт один, т.-е. общий враг в лице умершего сородича, убитого чужеродца и т. п.

Точно так же, как мы видели, сородич при некоторых обстоятельствах после смерти может перейти в род благодетельных

божеств и стать кормильцем и покровителем рода, точно так же может случиться обратное: сородич, озлобленный при жизни и разошедшийся с родом, сородич не отомщенный или не получивший почестей похоронного ритуала, не попавший поэтому в «селение мертвых», может перейти в род злых божеств или просто на свой страх и риск всячески мстить роду. То же может быть и со стороны обиженного чужеродца. Борьба с такими врагами рода или умилостивление их такая же насущная потребность для всех сородичей, как и ублаготворение родовых божеств-покровителей. Возникают таким образом общие обязанности в вознаграждении шамана за его труды и опасности в борьбе с подобными врагами или общие расходы и труды по умилостивлению, одариванию, отомщению, уплате виры и т. д.

6. Тхусинд один — общая вира, выкуп, штраф, в обширном смысле круговая порука всего рода против всякого посягательства со стороны чужеродца на право сородича и обратно. Под *тхусинд'ом* подразумевается не только выкуп, получаемый или выплачиваемый родом в делах мести, но и взыскиваемый по всевозможным — от весьма серьезных до совсем маловажных — поводам. Так *тхусинд* взыскивается и за похищенную женщину, и за оскорбление женской чести, и за осквернение святыни, напр., порчу очага, нарушение табу на медвежьем празднике, за кражу и т. д. Во всех таких случаях на роде лежит круговая порука как в защите нарушенного права со стороны чужеродца, так и в ответе за таковое нарушение права последнего со стороны сородича. Но выкуп только позднейший корректив более важного принципа — родовой защиты *силой* нарушенного права сородича. В центре всего этого института лежит принцип кровавой мести, ответа жизнью за жизнь или за попранную честь (напр., при захвате соблазнителя in flagrante delicto).

Как у всех почти первобытных народов, убийство внутри рода у гиляков остается безнаказанным.[1] Род не может проливать крови своего сородича, которая есть кровь родоначальника. Это не только принцип религии, но и требование самосохранения, категорический императив существования самого рода. Сила последнего — в его численности и внутреннем мире, между тем каждый случай мести внутри рода неминуемо стал бы поводом к

[1] У родов, смешавшихся с айнами, у которых сохранился матернитет, в случае убийства внутри рода, брат матери убитого и ближайший агнат последнего (отец, брат) получают выкуп, который ими делится пополам.

новой мести со стороны ближайших родственников наказанного и привел бы таким образом к нескончаемой внутренней войне, которая в конце концов завершилась бы физическим и моральным разрушением рода.

Впрочем, убийство и вообще всякое серьезное нарушение прав и законов со стороны сородича не совсем остается безнаказанным: фактически оно влечет за собою смерть политическую, так как преступник вынужден бывает расстаться со своим родом и удалиться в отдаленное селение, лишаясь не только всех благ родового союза при жизни, но и еще более важных после смерти, так как только сородичам разрешается совершить акт сожжения покойника. Но убийства, впрочем, внутри рода крайне редки; многочисленные запреты речи между сородичами устраняют поводы к раздражениям и ссорам, а широкие коммунальные супружеские права смягчают припадки ревности и делают излишним похищение женщин, которое служит самым частым поводом кровавых ссор и мести. Таким образом, и сама практика жизни не могла благоприятствовать институту мести внутри рода.

Другое дело между чужеродными. Тут принцип неумолим; кости сородича должны быть подняты! Поднять кость — технический термин родовой мести. Кровь должна быть искуплена кровью, и только в крайнем случае кровавое искупление может быть заменено выкупом. Обязанность эта ярко окрашена более религиозным, чем эмоциональным элементом. Месть обязательна не только для современников убитого, но, в случае невыполнения ее со стороны последних, и для двух последующих поколений. Она обязательна не только в случае убийства намеренного, но и совершенно случайного, даже такого, которое только косвенно связано с тем или другим лицом.[1] И что еще более поучительно, она обязательна даже по отношению к животным. Месть медведю, задравшему человека, не менее яростна, чем по отношению к убийце-человеку.

Ритуал подобной мести крайне характерен для понимания психологии этого родового института, и с него мы начнем наш анализ. Лишь только донеслась весть о гибели человека в борьбе с медведем, все взрослое население устремляется в тайгу, чтобы по свежим следам настигнуть «убийцу». Если не удалось на-

[1] Один мой знакомый гиляк навлек на свой род месть тем, что его ружье нечаянно выстрелило, когда он его поднял со дна лодки, и случайно убило рулевого.

крыть настоящего виновника, необходимо убить, по крайней мере, трех других медведей (его «сородичей»). Если это не удалось в течение зимы, необходимо сделать это летом, а сверх того «горный человек» дает еще «тхусинд» в виде обильной добычи всякого зверя.

Но если посчастливилось настигнуть медведя-«убийцу» или его «сородича», на него изливают самую крайнюю ярость. Ему выбивают первым долгом топором зубы, а во время освежевания колют его со всех сторон ножами и осыпают самыми отборными ругательствами. Сняв с медведя шкуру, окутывают ею убитого (если тело его осталось не съеденным; в противном случае, оно заменяется деревянным поясным изображением его) и, усадив его на корточки на нартах, подкладывают ему под сиденье медвежью голову и в таком виде с громкими завываниями, перемешанными с восклицаниями в честь убитого и в поношение убийцы, везут к селению. Если медведь не найден, под сидение убитому подладывается поясное изображение медведя, а тело облекается в накидку из стружек.[1] Неподалеку от родного селения сооружается сруб наподобие медвежатника, с отверстиями для последующих жертвоприношений. Снаружи по углам водружают 4 заструженных деревца, а внутри он убирается священными инау. Сюда-то и помещают останки убитого и его убийцы в том самом положении, в каком их доставили из тайги, как нами описано выше.

Подле этого сруба устраивается своеобразная тризна из туши убитого медведя. По обеим сторонам длинного непрерывного костра усаживаются сородичи с большими кусками медвежьего мяса в руках. Каждый режет мясо на тонкие ломтики и по мере отрезания перебрасывает с ножа каждый ломтик через огонь сидящим на противоположной стороне костра. Пойманный на ноже ломтик медленно поджаривается на огне (величайшее поношение для медведя, мясо которого дозволяется только варить), затем от него с видом отвращения откусывают по кусочку и пренебрежительно бросают, между тем как обыкновенно почи-

[1] Стружки рассматриваются гиляками как объект волшебной силы, священными. Культ заструженных деревяшек (инау, см. гл. о религии) играет огромную роль в религии гиляков. В накидке из стружек хоронят обыкновенно избранников. Такой чести удостаиваются, например, женщины, родившие двойню, тройню, рассматриваемые как существа высшего порядка. Этот же наряд заменяет бедным пышные традиционные погребальные одежды из китайского шелка, что заставляет думать, что одежда из стружек в отдаленные времена была в общем употреблении, и древность облекла ее в ореол чего-то священного.

тается великим грехом ронять даже косточку на землю. После этой процедуры «утонченной» мести начинается пир с жертвоприношениями хозяину гор и убитому. Первым бросают в огонь зажженный труп, потом разные яства. На ночь у сруба ставят стражу из двух человек с копьями на случай, если душа медведя захочет отомстить. Караульные убежденно уверяют в таких случаях, что слышали крики убитого: «Ой, медведь!» и бросались с копьями на невидимого мстителя. Утром на клинках копий будто бы явственно видны следы крови...

С окончанием тризны мир между горными людьми и родом убитого восстановлен. Последний принят и будет жить до глубокой старости в роде горных людей, а его сородичи в течение трех поколений будут дважды в год (летом и зимою) приносить жертвы: часть хозяину горы, часть божественному сородичу.

Если месть священна по отношению к медведю, существу божественному, от которого зависит благополучие, и который нередко убивает человека не из злости, а из любви к нему, и принимает его в свой род, то тем более она обязательна по отношению к чужеродцу.

Мы уже указали вначале на преобладание в императиве мести мотивов религиозных над эмоциональными. Если месть обязательна до третьего поколения, если она обязательна по отношению к убийце случайному, к другу, когнату, то это уже скорее тяготеющее над родом бремя, чем импульсивный акт, внушенный непосредственной реакцией озлобления.

Гораздо большую роль, по крайней мере, в смысле упрочения, так сказать, этой первоначальной реакции, играет жалость к душе убитого и страх перед нею и родовыми богами, любовно бодрствующими богами, для которых неотомщенная кровь сородича бесспорно величайшее оскорбление.

Душа человека, умершего насильственною смертью, не может переселиться в общее «селение покойников», где она могла бы продолжать такую же жизнь, как и на земле. Пока она не отомщена, пока кровь убийцы не дала ей силы поднять свои кости, она не в состоянии покинуть земли и вынуждена кружиться в воздухе в виде птицы-мстительницы, по ночам испускающей страшные крики. Конец ее ужасен: постепенно истлевая, она, наконец, падает на землю «прахом», погибая навсегда. Птицу эту гиляки называют т а х ч: это серая птица с красным клювом, «любящая войну». В этом эпитете и кроется, вероятно, источник верования в птицу-мстительницу: война у гиляков исключительно

результат мести, и, следовательно, хищные птицы, «любящие войну», очевидно, души убитых сородичей. Над могилой убитого в виде грозного memento ставится пень с вывороченными кверху корнями,[1] которым придается вид птицы. Иногда эта последняя изображается с железными зубами и конечностями в виде *человеческих* ног,[2] как на некоторых изображения свастики. Вот эта-то страшная и несчастная вместе с тем птица, ищущая успокоения и возврата в царство отошедших сородичей, по ночам вопиет о мести и, конечно, способна страшно мстить сородичам, забывшим свои обязанности.

Даже когда дело кончается выкупом, она остается непримиренной: необходима еще искупительная жертва в виде собаки, сердце которой отдается птице; в противном случае она жестоко мстит обеим сторонам.

Так как душа убитого, как и всякая душа человеческая, может существовать только не более трех поколений, то с третьим поколением обязанности мести прекращаются. Но до того жалкая участь души убитого продолжает мучить совесть сородичей и пугать ужасами неотомщенной мести, не давая им покою. Эти-то мотивы являются преобладающими над непосредственным инстинктом отплаты. Вот почему ярость мстителей никогда не доходит до истребления целого рода убийцы, ограничиваясь одним или 2—3 его сородичами; тщательно избегают убийства женщин и абсолютно воздерживаются от посягательства на имущество...

Тем не менее императив мести чрезвычайно интенсивен.

Весть об убийстве в один момент объединяет всех сородичей в единодушное целое, действующее с лихорадочной энергией. Такую же лихорадочность проявляет поневоле и род убийцы. Для него дело идет не об одной только охране убийцы — одному человеку всегда легко укрыться и выждать мирного разрешения конфликта, — а об охране *всего* рода, *каждого* сородича, которого ожидает коварное нападение из каждого угла, во всякое время и во всяком месте со стороны лихорадочно выслеживающих свою жертву мстителей. Для них важен не убийца непременно, а каждый мужской представитель его рода, хотя бы это

[1] Обыкновенно же над могилами умерших естественной смертью корни обращены книзу.

[2] Экземпляр такого памятника, вывезенного из низовьев Амура покойным акад. Л. Шренком, хранится в Музее антропологии и этнографии при Академии наук в Ленинграде.

был грудной младенец. Вот почему матери, чтобы спасти своих детей мужского пола, в момент неминуемой опасности, самыми ужасными способами готовы замаскировать пол младенца.

Нетрудно себе представить, что переживают до окончания конфликта обе стороны.

Самое счастливое положение, когда представители обоих враждебных родов сожительствуют в одном селении. В этом случае нет, по крайней мере, мучений ожидания. Дело разрешается тогда немедленно после убийства вооруженным столкновением. Ближайший родственник убитого в сопровождении нескольких вооруженных сородичей бросается к юртам рода убийцы и обрушивается на первого встречного мужчину, за которого немедленно заступаются его сородичи, и тогда начинается общая схватка, которая в несколько часов кончается, и, если с обеих сторон пало по одинаковому числу жертв, то этим инцидент и разрешается. Бывает и более счастливый исход именно, когда в дело вмешиваются представители третьего рода, живущего в том же селении, пытаясь часто небезуспешно разнять противников и закончить дело миром.

Но если роды живут в разных селениях, то возникает военное положение со всеми его последствиями. При этом, если селения близко расположены друг от друга, обороняющиеся — вполне в осадном положении. Об обыденных занятиях вне дома речи быть не может: ни охота, ни рыбная ловля невозможны, ибо на каждом углу можно ожидать засады. В крайних случаях мужчины не иначе решаются удаляться от своего дома, как имея впереди себя женщин, обшаривающих каждый кустик, затаптывающих траву, повсюду опасаясь засады. Но, конечно, все это паллиативы: в одну прекрасную ночь придется встретить неприятеля грудью в своем собственном селении... Наконец, при отдаленности местожительства враждующих родов друг от друга приходится предпринимать далекие походы пешком или на лодках. Это должно быть импозантное зрелище, когда толпа воинов, одетых в лучшие одежды, со сверкающими копьями в руках и колчанами за спиной, с ножами и японскими кинжалами за поясом, яростно потрясая оружием, оглашают первобытную тайгу воплями о мщении и призывают богов всех стихий о помощи:

Паль — хурн мыя! Тлы — хурн мыя!
Толь — хурн мыя! Миф — хурн мыя!

«Бог горы, услышь, бог моря, услышь, бог неба, услышь, бог земли, услышь!», — размахивая при этом копьями и вонзая их в

каждое дерево на пути с криком: «Чхар, мыя! — О, дерево, услышь!»... Но это громкое настроение скоро сменяется более ровным; по мере приближения к вражескому селению энтузиазм переходит в сосредоточенную серьезность.

Враг принял свои меры: в его родных местах ему лучше известны коварные места для засады, а в стратегических пунктах он подстерегает в искусственных траншеях («ямках»), откуда осыпает градом стрел неосторожного неприятеля. Не мало и других препятствий на пути наступающих. На неприятельской территории всякий промысел опасен (у многих родов он даже запрещен, у некоторых запрещено также пользование водой рек и ключей); припасов, взятых из дому, не надолго хватает, а открытое, быстрое нападение, — принимая во внимание засады и безнаказанность сторожевой службы женщин, — не всегда возможно. С долгим терпением и тяжелыми лишениями приходится выжидать благоприятного случая или же решиться в отчаянии на крайний риск...

Чаще всего обороняющиеся предпочитают ожидать нападения в собственном селении. Тогда, оставив женское население, пользующееся неприкосновенностью, мужчины собираются в отдельную юрту, откуда при первом сигнале караульных о приближении неприятеля, они, скрывшись через потайные ходы, собираются вместе за юртами, готовые встретить врага. По междуродовым обычаям битва продолжается ночь, самое большое сутки, пока, наконец, не появляются убитые, после чего неприятель уходит, а остающиеся считают число павших с обеих сторон. Если со стороны обороняющихся пало более, чем с противной стороны, возникает новый casus belli. Нападающие во всяком случае должны считать себя удовлетворенными. Но не всегда дело кончалось немногими жертвами. Известны случаи, когда целый род погибал и в живых оставались только женщины.

Бывало и наоборот, когда, во избежание гибели немногочисленного рода, неспособного к сильному отпору, самопожертвование одного человека искупало общую вину. Мне известен случай, когда юноша, виновник конфликта, в тот самый момент, когда получилось известие о приближении неприятеля, стал умолять собравшихся вокруг него в юрте сородичей спастись бегством, предлагая своей смертью спасти род от гибели. И когда сородичи с потупленными взорами стали выходить из юрты, он залпом выпил для храбрости чашку тюленьего жиру и опрометью бросился, размахивая копьем, навстречу разъяренной тол-

пе мстителей... Рыцарство проявляется и во многих других формах. Хотя обыкновенно набег мстителей бывает слишком импульсивен, чтобы люди могли думать о каких-либо формальностях нападения, но эпос и предания сохранили нам многочисленные формулы объявления «войны» через особых посредников, о которых подробнее мы скажем далее.

Обычная формула гласит лаконически: «он (мститель) окончательно сказал, что воевать с тобою притти собирается; если ты сильнее, его убьешь, если он сильнее, тебя убьет, — так сказал».

Военные походы предпринимаются не только с целью мести за убийство сородича. Весьма обычны они и из-за женщин. «Прекрасные Елены» у гиляков служат печальными поводами для войн даже гораздо чаще, чем убийства; последние крайне редки, никогда не носят корыстного характера, являясь исключительно делом минутной вспышки легко возбуждающегося «варвара» по поводу малейшего оскорбления его самолюбия. Но из-за женщин столкновения гораздо чаще. То группа сородичей предпринимает просто романический набег, чтобы похитить возлюбленную своего товарища. То походы предпринимаются с целью насильственного возврата похищенной жены сородича, — случаи более серьезные, потому что акт этот столь же обязателен для рода (до третьего поколения исключительно), как и месть и вира за убийство сородича. Обыкновенно стараются избегать кровопролития, приноравливая нападение к моменту, когда мужчины в отсутствии, но дело редко обходится — как в момент похищения, так и во время преследования — без кровавых столкновений, которые неизбежно влекут за собою необходимость «поднимать родные кости», т.-е. войну со всеми ее последствиями.

Теперь перейдем к институту выкупа, «тхусинд», отчасти сменившему месть, отчасти сосуществующему с «местью», служа ей необходимым коррективом.

Какие причины вызвали институт выкупа на ряду с категорическим императивом кровавого возмездия, в конце совершенно вытеснившегося первым, до сих пор остается совершенно невыясненным в науке.

У гиляков, мы думаем, легко найти, по крайней мере, главнейшую причину этого великого преобразования в социальных отношениях. Она кроется в той особой форме экзогамии, о которой мы подробно говорили в своем месте.

Каждый род связан с массой родов, по крайней мере, с четырьмя, узами самого интимного свойства. У рода или родов а х м а л ь к он берет себе жен и от них вышли его матери; роду или родам ы м г и он дает замуж собственных женщин, дочерей и сестер. Эти роды, по естественному порядку вещей, ему дороги, с ними его связывают неразрывно матери, дочери, сестры.

Род убийцы легко может оказаться таким, который берет у него женщин, в котором его сестры и дочери, или таким, который его снабжает женщинами. Отсюда первое великое смягчение — н е п р и к о с н о в е н н о с т ь ж е н щ и н в конфликтах мести.

Но этим роль женщин не ограничивается. Если убийца из рода ахмальк, т.-е. откуда происходят матери и жены мстителей, то нетрудно себе представить, что эти женщины не могут оставаться равнодушными зрительницами войны против их собственных братьев и отцов. Если же убийца из рода ымги, жены этих последних тоже не легко примирятся с тем, чтобы их мужья и сыновья пали от рук их собственных отцов и братьев. В обоих случаях вмешательство женщин неизбежно, и достаточно немногих прецедентов миротворного влияния их, чтобы прецеденты обратились в законный обычай, сначала сосуществующий кровной мести, а потом его вытесняющий.

Косвенно влияние женщин в этом отношении должно было выразиться еще и другим образом, чисто механически, если можно так выразиться. Их неприкосновенность в значительной степени фактически препятствовала самому осуществлению кровавого возмездия. Их сторожевая служба, единственная в своем роде, больше должна была изнурять врага и ослабить его дух, чем самое активное сопротивление. Пользуясь своим habeas corpus, они в полной безопасности день и ночь обходят окрестности, обыскивая каждый кустик, каждую травку, в поисках засевшего где-нибудь неприятеля. И если только нападающая сторона не обладает подавляющей численностью, чтобы броситься открыто на ожидающего врага, то ей никогда не удастся усыпить бдительности неприкосновенной сторожевой цепи, и терпение нападающих, истощенных недоеданием, походом, мучительностью выжидания, поневоле разбивается о пассивное сопротивление слабого пола, и почва для мира становилась подготовленной...

Чтобы оценить всю важность пассивного участия женщин в борьбе родов, нужно еще принять во внимание, что у многих родов запрещено разводить огонь на чужой территории, поль-

зоваться водой из ее рек и источников, охотиться и т. д., так что, подобно библейским жителям Гивеона, гилякам приходится отправляться в поход, нагрузившись мехами с водой и таким запасом пищи, который человек способен понести на себе. При таких обстоятельствах каждый лишний день выжидания грозит голодной смертью, и таким образом бдительность женщин поневоле побеждает.

Вот один из известных мне примеров. В 1851 году 30 человек жителей с. Тэбах отправились сухопутьем отомстить одному из родов с. Коль за убийство сородича. После долгого перехода и еще более долгих и бесплодных выжиданий вследствие бдительности женщин, с шестами в руках беспрестанно обыскивавших местность, вода в пузырях, наконец, истощилась, и мстителям пришлось уйти ни с чем и покончить дело миром... Так маленькие причины приводят часто к важным последствиям.

Прав был Тайлор, когда утверждал, что экзогамия, смягчала отношения между родами и вносила мир, хотя он исходил из ошибочного предположения, что стремление к миру вызвало к жизни самый институт экзогамии. Правда, первобытный человек не настолько сентиментален, а главное, слишком «богобоязнен», чтобы с легким сердцем пожертвовать своим страхами кары за нарушение своего кровавого долга голосу чувства или даже явному интересу, но у него есть, как мы знаем уже, испытанное средство, с помощью которого он умиротворяет богов с полным соблюдением своих выгод: он, как и в других случаях, прибегает к благочестивому обману богов, который дает ему возможность и выполнить свой религиозный долг и извлечь материальные выгоды из конфликта. Обыкновенно эта важнейшая религиозная процедура института виры совершенно игнорируется, да и не у всех народов сохранились следы религиозных церемоний примирения; у гиляков, как это мы расскажем в дальнейшем, это отчетливо явствует из ритуала выкупа, требующего предварительной имитации кровавой мести в виде борьбы представителей воюющих родов, убиение собак и кормление кровью их духа убитого.

Теперь перейдем к практике этого института.

Главную роль в процедуре примирения играют так называемые хлаj-нівух'и.[1]

Хлаj-нівух — буквально: толкующий человек, красно-

[1] Берем термин более распространенного западного диалекта.

речивый, оратор. Такой человек пользуется в глазах гиляка особым почетом, ибо красноречивый индивид, по его воззрению, избранник особого божества, которое постоянно вдохновляет его, обитает в нем и внушает ему красивые, убедительные речи и неотразимое влияние на слушателя. Самая быстрота речи, способность говорить плавно и быстро в течение продолжительного времени, независимо даже от содержания речи, уже считается даром высшего порядка. «У него язык вертится, как крылья ветряной мельницы», — с благоговением характеризует гиляк выдающихся ораторов. Последние, в свою очередь, сами смотрят на себя, как на избранников. На материке они всегда носят с собою деревянный жезл, на головке которого вырезано человеческое лицо, изображающее, повидимому, то божество, которое их вдохновляет и помогает им убеждать других. В патетические моменты они грозно размахивают им, клянясь, в случае неуспеха своих доводов, сломать его и навлечь кару богов на себя и непокорного оппонента. Чаще всего хлај-нівух вместе с тем избранник и в других отношениях: это человек богатый, искусный в промыслах, бывалый, храбрый, с большим природным умом и пользующийся авторитетом среди своих соплеменников.

Каждый род, каждое селение имеет своего маленького хлај-нівух'а, но есть знаменитости, пользующиеся широкой славой среди многих народностей края, и их, в случае надобности, выписывают, как у нас знаменитых адвокатов. Свои функции они исполняют скорее honoris causa, потому что их обычный гонорар — китайский шелковый костюм и японская сабля — едва ли может достойно вознаградить богатого человека за потерю времени и тяжесть обязанностей: даримые им одежда и оружие служат скорее их insignia magistratus, официальным облачением, в котором они исполняют свои обязанности во время переговоров.

И вот, когда род мстителей достаточно измучился в своих попытках кровавого возмездия, или если убийство с самого начала произошло при обстоятельствах, легко располагающих к примирению, тогда начинают отыскивать хлај-нівух'а, который взялся бы за переговоры и сумел бы добиться наиболее выгодных условий. Хлај-нівух должен быть обязательно н е й т р а л ь н о г о рода. Сородича послать нельзя: во-первых, до примирения грех иметь какое бы то ни было дело с родом убийцы, кроме того, при естественном раздражении сторон переговоры через сородича могут кончиться новым убийством. Противная сторона, в свою очередь, выбирает своего «оратора», который дол-

жен защищать ее интересы при переговорах о выкупе. Обыкновенно инициативу берет на себя обиженная сторона.

В один прекрасный день компания вооруженных мстителей со своим хлај-нівух'ом во главе появляется перед селением «убийцы». В ближайшей тайге или на берегу реки мстители разводят огонь и располагаются лагерем, а хлај-нівух один в своем парадном облачении, с копьем в одной руке, котелком в другой, идет во вражеское селение. Здесь в одной из юрт его ожидают противники со своим хлај-нівух'ом во главе... Опираясь на свое копье или усевшись и закурив трубку (непременно «своим» огнем), он говорит: «Я послан вам сказать, что вы нашего человека убили, и какого человека! Его правая рука стоила столько-то «сялахр»,[1] если бы он жив был, разве он согласился бы взять столько? Его левая рука стоила столько-то и т. д.». Перечисляются затем все остальные части тела и подводится итог виры. Если противная сторона согласна, она кладет в котелок оратора столько палочек, сколько было условлено уплатить «целковых». Но сразу к соглашению никогда не приходят. Оратор противной стороны старается находить извинения для убийцы и предлагает свой минимум выкупа. Это выводит из себя противника, и он гневно уходит, грозя прервать переговоры. За ним спешно бежит вслед его коллега, убеждая уступить. Они садятся, каждый закуривает непременно своим огнем, спорят, опять кто-нибудь вспылит и убегает, опять сходятся, возвращаются в селение... Этикет требует, чтобы соглашение было принято не сразу, а после упорного сопротивления, поэтому иногда в бесконечных схождениях и расхождениях проходят 2—3 дня... Некоторые хлај-нівух'и на Амуре прибегают, по обычаю тунгусских племен, в последний момент к помощи своего волшебного жезла, который они грозятся сломать и этим навлечь кару богов на себя и упрямых противников.

Когда соглашение достигнуто, начинается религиозный момент, о котором я говорил выше, процедура *имитации* кровавой борьбы, которая должна скрыть от души убитого и родовых богов мирный исход конфликта.

Процессия мстителей с хлај-нівух'ом во главе выступает по направлению к селению противника, а ей навстречу движется

[1] Сялахр—денежная единица, которую гиляки по-русски почему-то переводят „целковый" и оценивают на наши деньги в три рубля,—повидимому, китайский таможенный лан. На эти единицы оценивают гиляцкие меновые ценности—шагунд (см. выше).

такая же процессия рода убийцы. На расстоянии нескольких десятков сажен обе стороны останавливаются, и выступают вперед ближайший родственник со своим хлай-нівух'ом, а с другой стороны — убийца со своим «посредником», оба вооруженные луками и копьями. По данному сигналу хлай-нівух'ов начинают пускать друг в друга стрелы или набрасываются копьями, ловко уклоняясь при этом от стрелы и удара. Дуэль, конечно, фиктивная, хотя бывают случаи, что противники входят в азарт, и дело кончается печально. Все время хлай-нівух'и успокаивают своих клиентов, твердя о примирении. Сородичи между тем проводят между противниками по собаке и убивают их копьями («кровь за кровь»). Затем противники бросаются друг другу в объятия, и мир заключен. Сердце убитой собаки отдается в жертву птице-мстительнице (см. выше), а мясо съедается на последующем пиршестве.

Затем представители обеих сторон отправляются в юрту убийцы, где расставлены предметы, составляющие т х у с і н д, — котлы, копья, сабли, шелковые материи и т. д. В уплате последнего участвуют в с е сородичи, каждый по своему состоянию, считая за великий грех уклониться от посильной доли. С другой стороны, для рода убийцы полученный т х у с і н д становится общей собственностью. Частью им возмещаются те драгоценности, которые понадобились для убитого в «селении мертвых», частью это становится фондом для семьи убитого и родовых надобностей.

Переговоры о т х у с і н д'е по другим поводам, как, например, по поводу похищенной женщины, оскорбления святыни и т. п., ведутся тоже посредством хлай-нівух'ов, но уже без особенной торжественности. Посредники обсуждают спорные вопросы в присутствии собравшегося народа, выслушиваются мнения присутствующих, и решение является как бы приговором целого собрания.

7. Г р е х о д и н. Хотя нормы и обычаи религии и поведение почти тождественны у всего племени, тем не менее каждый род имеет свой комплекс обязанностей и запретов, обязательных только для его членов. Первый обширный круг запретов касается п о л о в ы х н о р м. Для членов каждого рода запретны для брака и полового общения определенные категории женщин, например, все без исключения женщины, родившиеся в данном роде, далее, жены младших братьев, все женщины, которых зовут *ымк* и *ранр*, все женщины, происходящие из рода «зятей», и т. д.,

так что достаточно знать, какие женщины тому или другому лицу запретны, чтобы безошибочно сказать, к какому роду он принадлежит. К этой категории можно отнести и запреты речи. Для членов каждого рода существуют определенные классы лиц, с которыми говорить воспрещается; таковы классы тувн (братья и сестры всех степеней родства), ачк (мать и тетки жены) и др. Третья категория запретов касается религиозных норм в тесном смысле. У каждого рода, как мы видели, есть свои родовые боги и жертвоприношения, свои священные предметы, свои поверья и, следовательно, свои ритуал родового культа, общий для всех сородичей и с религиозной стороны совершенно безразличный для чужеродных. Эти многочисленные обряды и предметы культа требуют величайшего к себе уважения. За всякое нарушение их отвечает круговой порукой весь род, на который обрушивается гнев оскорбленных божеств, и потому каждый член рода не только обязан сам избегать нарушения своих табу, но и охранять их от нарушения посторонними. За каждое такое нарушение необходимо взыскать тхусінд. Отсюда обычные тяжбы с чужеродцами по поводу случайной порчи ограды очага, выноса огня из юрты, уроненной косточки медведя во время праздничной трапезы, нарушения неприкосновенности всех принадлежностей медвежьего праздника — столбов для привязывания медведей, шестов с их головами, амбаров для праздничной посуды и медвежьих костей и т. д.

Наконец, если принять во внимание, что термин «грех» обнимает не только запрет, в формальном смысле, но и обязательность исполнения положительных норм, то формула «общий грех» приобретает широкий обобщающий смысл, становится выражением принципа единства круга родовых обязанностей вообще. Значение этого принципа тем важнее, что обязанности и запреты в глазах гиляка отнюдь не формальные юридические нормы, соблюдаемые под страхом наказания, а религиозные императивы, ригорически выполняемые из чувства самосохранения. Для гиляка нет различия между запретом религиозным, половым или социальным: все они одинаково религиозные, а исполнять требования религии значит заботиться о благоволении богов, устранении козней врагов жизни и т. д., иначе говоря, заботиться о своем самосохранении. Не исполнять их, принимая во внимание всю родовую подкладку культа, значит губить не только себя, но и весь род. Отсюда — важное значение этого принципа как цемента родового союза. Отсюда, с

другой стороны, становится понятным, почему нормы, часто противоречащие человеческой природе, требующие огромного самообладания, выполняются не по принуждению, а как естественные требования инстинкта. Посмотрите, например, с какой силой действуют нормы половые. Вообще в делах полового инстинкта гиляки, как мужчины, так и женщины, следуют совершенно свободно естественному влечению: целомудрия нет ни до ни после брака: единственная забота — не сделаться жертвой ревности. О каком-либо чувстве самообуздания и речи нет. Тем не менее, несмотря на полную половую распущенность, с нашей точки зрения, гиляк соблюдает абсолютное целомудрие по отношению к лицам запретных категорий: прелюбодеяние ему не известно, прелюбодей — урод, почти не встречающееся исключение. То же и в запретах речи. Даже оставаясь с глазу на глаз братья и сестры по целым дням переносят муки молчания, перекидываясь между собою в случае крайней необходимости редкими деловыми обращениями в безличной форме, а между тем по темпераменту это люди менее всего молчаливые. Конечно, такое самообладание — результат в значительной степени воспитания, дрессировки, но оно бы никогда не достигло такой высокой степени выдержки, если бы не общее сознание гибельности каждого индивидуального нарушения для блага всего рода.

Религиозная санкция запретов и обязанностей, живое сознание всем и каждым «общности греха» объясняют нам самую удивительную сторону строя рода, наличность социального организма и почти полное отсутствие принудительного элемента, власти. Но об этом после.

Таковы основные признаки рода. По ним можно судить о всеобъемлющей роли его в жизни гиляка. Он охватывает человека от рождения до смерти, заполняя все содержание жизни. Он окружает его интимными узами родства как со стороны отца, так и со стороны матери. Он соединяет живою связью живущее поколение со всеми отошедшими. Он гарантирует человеку брак индивидуальный и супружеские права вне его, а после смерти обеспечивает его вдову и детей. Род охраняет его жизнь и неприкосновенность его семьи от посягательств чужеродца, готовый как один человек встать на защиту попранных прав сородича и отвечать за его вину перед чужеродцем. Он кормит в случае голода, платит долги неимущего, выручает в уплате калыма и виры.

В благоволении родовых богов, в родовых жертвоприношениях человек находит высшее покровительство и самую сильную гарантию своему благополучию. Род — школа нравственного воспитания, школа долга, социального сотрудничества и самопожертвования, и, наконец, в роде человек находит высшие радости и самые ценные утешения в наиболее горьких бедствиях жизни, — шумные радости празднеств и заботы о блаженстве в загробном мире.

Каков же механизм этого удивительного учреждения, дающего человеку больше, чем современное государство, окружающего человека не только всеобъемлющими заботами, но и обширной сетью регламентаций и «грехов»? Где его внешние признаки и органы, выполняющие его функции? Не странно ли, что в формуле рода эти важнейшие с нашей точки зрения элементы совершенно отсутствуют?

VII.

МЕХАНИЗМ РОДА.

Норденшильд, описывая чукчей, в одном месте выражается так: «Здесь, как и во всех посещенных мною стоянках, царствовала совершенная анархия. Тем не менее члены этой безглавой общины жили между собою в ладу и дружбе».

Подобные отзывы легко встретить и у многих других путешественников по отношению к разным первобытным народам. В частности то же, что о чукчах, сказал бы, вероятно, Норденшильд и о гиляках. Та глубокая социальная организация, которую мы описали в предыдущей главе, составляющая душу всякого первобытного общества и вошедшая в историю под именем рода, остается часто совершенно скрытой от взора случайного цивилизованного наблюдателя, ибо для него все, что не напоминает ему, европейцу, привычных для него элементов государственности — территории, представителей власти, принудительной регламентации строя — есть не больше, как «анархия, при которой, к крайнему его изумлению, тем не менее, члены безглавой общины умудряются жить в ладу и дружбе».

Это именно поражает и в строе гиляцкой жизни. Несмотря на всю сложность социальной ткани, охватывающей все стороны жизни, все внешне-формальные признаки организации, которые невольно ищет повсюду европеец, либо совершенно отсутствуют, либо принимают слишком колеблющиеся формы.

Начнем с территории. Совершенно естественно, что члены одного рода предпочитают жить совместно, в непосредственном единении и общении друг с другом. Есть, действительно, несколько селений, как Танги, Няниво, Вискиво и др., где все население принадлежит к одному роду. В больших зимних юртах таких селений можно насчитать в каждой иногда по 2—3 десятка сородичей и ни одного чужого. Даже там, где в одном селении, как Коль, где живет совместно несколько родов, юрты каждого рода расположены в ряд, как бы по строго соблюдаемой традиции. Каждый род имеет свои родовые речки для охоты, распределенные между отдельными семьями, среди которых они переходят по наследству от отца к сыну, хотя, впрочем, право собственности ограничено фактическим пользованием, с перерывом которого речка становится res nullius и может быть использована всяким, даже чужим.

Тем не менее, несмотря на естественную тенденцию сородичей держаться поближе друг к другу, принцип территориальности фактически не существует. В огромном большинстве гиляцких деревень состав населения смешанный. В упомянутом селе Коль я насчитал представителей 8 родов, в селениях меньших по 2—3 рода, и очень мало таких, в которых совсем не было бы чужеродных. Есть роды, разветвления которых встречаются в самых различных и удаленных друг от друга пунктах гиляцкой территории. Эта разбросанность, конечно, есть факт, идущий как бы в разрез с принципами рода, но она неизбежна при данных экономических и социальных условиях. Селение, расположенное в особенно благоприятном в рыболовном отношении пункте, естественно, привлечет пришельцев из других родов, и, наоборот, если род на своем первоначальном месте размножился настолько, что исконное селение прокормить всех уже не может, от него постепенно выделяются переселенцы в другие места, при чем выбираются ближайшие пункты, дабы связь между сородичами не прерывалась. Переселение в очень отдаленные пункты влечет за собою фактическое деление «огня» и разветвление рода. Не менее важной причиной смешанности населения является обычай переселения в некоторых случаях зятей в роды тестей, о чем подробнее будем говорить в своем месте. Так или иначе территория является неопределенным признаком рода.

У гиляков отсутствует даже сознание права собственности на территории, и не только по отношению к своим, но и к чуже-

племенникам. Когда лет 50 тому назад на Сахалине появились бродячие тунгусы, которые стали охотиться на исконных территориях гиляков, никому в голову не приходило протестовать против этого, хотя тунгусы пришли небольшими группами и едва ли были в состоянии удержаться силой против многочисленных аборигенов.

Столь же неопределенным признаком являются и родовые прозвища. У массы первобытных племен, так назыв. тотемных, родовое прозвище — один из наиболее резких внешних признаков единства рода. Тотемным прозвищем является реальный предмет природы, животное или растение, которое изображается на теле, на платье, на зданиях и т. д.

У гиляков ничего подобного нет. В некоторых родах существуют тотемистические предания. Так, напр., род, живущий в с. Тангах, считает себя родственным с медведем, на том основании, что одна женщина этого рода родила урода с чертами, напоминающими медвежьи. Подобные предания имеются и в других родах. Тем не менее не только типичные тотемные, но и обыкновенные родовые прозвища в собственном смысле отсутствуют. Прозвища имеются только территориальные. Если гиляк хочет назвать людей такого-то рода, он говорит «жители такого-то селения», что иногда совпадает, с действительным местожительством рода, но чаще всего только показывает то селение, которое было когда-то исконным местопребыванием того или другого рода.

Так, в с. Коль есть роды, носящие названия: Тывли-фінг (жители с. Тывлин); Мьехре-фінг (жители с. Мьехри), Ньенхай-фінг (жители с. Ньенхай) и т. д., между тем представители этих родов уже давным давно живут в упомянутом селении Коль, порвав всякие связи с исконными местожительствами своих родоначальников.[1] Единственные роды, которые имеют настоящие родовые прозвища, это основанные выходцами из соседних тунгусских племен; так образовались роды Цхарнунг, Чориль и т. д. И замечательно, что именно у этих племен мы уже находим явный переход к тотемизму. У племени негда, например, почти каждый род ведет свое происхождение от того или другого рода животного (тигра, жабы, медведя и т. д.). У гиляков же подобные явления встречаются очень редко.

[1] Подобные территориальные названия у австралийцев подали повод Кунову совершенно неосновательно заключить, что у этих племен отсутствует родовая организация.

Теперь переходим к самому, с точки зрения европейца, важному признаку родового единства — к органам власти. Как ни сложна, как мы видели, родовая жизнь, род не знает никаких установленных властей. Правда, китайцы, а за ними русские пытались установить у гиляков институт старост, и то не родовых, а сельских, но он никакого отношения к родовой жизни не имел. Это был скверный эпизод, но и только. Старосты, назначенные русскими властями, избирались не из лучших и даже не из богатейших жителей, а из наиболее угодливых, а потому не только никаким авторитетом не пользовались, но скорее презрением, а в некоторых случаях и ненавистью. Исконный строй рода ничего подобного не знал. Патриархальная власть, которая, по библейским примерам, обыкновенно ассоциируется с родом, и которую еще и теперь мы видим, например, у бурят, киргизов, кавказских народов и т. д., у гиляков, да и вообще у народов однородной с ними ступени развития, абсолютно отсутствует. Ее не существует даже в семье. Правда, некоторый деспотизм практикуется по отношению к женщинам, которые подчинены сначала отцу и братьям, а после замужества — мужьям, но это — деспотизм, ничего общего не имеющий с римским patria potestas. Случаи убийства или продажи в рабство жен и дочерей невозможны.

Нередки, правда, случаи принудительной выдачи замуж, что в значительной степени связано с религиозно освященным обычаем браков между детьми братьев и сестер, но вообще отношение к дочерям самое нежное как до, так и после замужества. Между семьями тестя и зятя на всю жизнь устанавливаются, как это мы увидим, глубокие интимные узы гостеприимства и взаимопомощи, а в редких случаях дурного обращения с замужней женщиной последняя всегда находит фактическую защиту со стороны своих родных. Вообще же супружеские отношения очень мягки, с женщинами советуются, а более пожилые даже участвуют в сходках и совещаниях сородичей.

Совершенно незаметен деспотизм по отношению к представителям мужского пола. Чтобы убедиться в этом, достаточно видеть отношение старших к детям. Цивилизованному человеку трудно даже себе представить, какое чувство равенства и уважения царит здесь по отношению к молодежи. Подростки 10—12 лет чувствуют себя совершенно равноправными членами общества. Самые глубокие и почтенные старцы с самым серьезным вниманием выслушивают их реплики и отвечают им с такой же серьезностью и вежливостью, как своим собственным сверст-

никам. Никто не чувствует ни разницы лет, ни положений. Правда, гиляцкий подросток 10—12 лет обыкновенно уже accomplished gentleman. Он не только усвоил всю технику обиходных работ, он не только ловкий стрелок, рыболов, гребец и т. д., он уже фактически работник, такой, как и все. Мало того, он в значительной мере обладает уже и всей суммой духовного знания: он знает уже из практики все родовые обычаи, все религиозные обряды, помнит все родственные названия, знает легенды, сказки и песни своего племени и в довершение всего — то знание людей и жизни, которое дает постоянное пребывание в обществе взрослых: в путешествиях, на охоте, рыбной ловле, празднествах и т. д. Отсюда — и его чувство собственного достоинства, и солидность в речи, и умение держаться в обществе.

Но все эти качества не имели бы никакого значения, если бы патриархальные принципы существовали. И у других малокультурных народов молодежь рано достигает самостоятельности, но от нее требуется особенная, почти религиозная почтительность к старшим, которые нарочито дрессируют ее в подчинении. Ничего подобного нет у гиляков. Тем более не заметно деспотизма главы семьи по отношению к взрослым членам. Сыновья совершенно свободно отделяются от отца, получая от него выдел в виде утвари, саней и т. п., и, помогая ему долей от своей добычи, делают это совершенно свободно, без всякого принуждения. Встречаются большие семьи, живущие общим хозяйством, во главе которого стоит старший в семье, дед, отец или один из братьев, но это совершенно свободная ассоциация, из которой когда угодно можно выступить. И вот, даже состоя участником такого хозяйственного союза, каждый член может иметь и свое индивидуальное хозяйство в виде саней и собак, оружия, пользуясь правом на индивидуальные заработки, связанные с личными заслугами; и то, чем каждый член делится со своими, — а делятся широко особенно съестными припасами, как природным, так и покупными, — уделяется без всякого понуждения: привозят из города муку, рис, чумизу и т. п., все это варится в общем котле для всех. Коммунизм и индивидуализм сочетаются без всяких трений.

Наконец, — и это особенно необходимо отметить — во главе большой семьи с общим хозяйством стоят вовсе не обязательно старшие по летам, а, наоборот, чаще всего люди молодые, заявившие себя своей деловитостью, усердием и оборотливостью, словом личными талантами. Старики пользуются авторите-

том лишь в вопросах специальных, как хранители традиций, знатоки обрядов и истории семейно-родовых отношений. С ними советуются в запутанных вопросах родства, даче имен, им предоставляется распоряжаться обрядовой стороной на праздниках, но это им не дает никакой власти, никаких преимуществ.

И вот, чего нет в семье, — деспотизма старейшего, главы, — того нет и в роде. Он не знает не только полновластных старейшин-патриархов, но и установленных постоянных властей вообще, ни коллективных, ни единичных, ни выборных, ни по праву рождения и наследства.

Между тем род не фикция: это — сложное учреждение, окружающее гиляка густейшею сетью регламентаций, запретов, обязанностей и в то же время доставляющее ему все блага, материальные и духовные, прочного общественного союза.

Мы вернулись таким образом к вопросу, поставленному нами в конце предыдущей главы. Где двигатели механизма этого всемогущего учреждения — рода, где тайна этого удивительного соединения самой тесной общественности и абсолютного отсутствия деспотизма, всеобъемлющей опеки и регламентации с отсутствием принудительности и сохранением индивидуальной свободы?

Тайна эта заключается в двух условиях: 1) в простоте экономических условий и отношений, предоставляющих широкий простор всестороннему развитию сил и способностей личности и свободному применению их к широко и равно открытым для всех дарам природы; и, во-вторых, в том целостном социально-религиозном миросозерцании, которое совершенно спонтанейно, без всякого внешнего давления, направляет волю и деятельность каждого к гармонии общего интереса, ставя на место внешнего принуждения силу внутреннего сознания каждого.

Рассмотрим поближе эти условия, и прежде всего экономические.

Преобладающая форма труда — индивидуальная или самое простое сотрудничество. Главнейший источник пропитания — рыболовство. Море и реки так богаты этим продуктом, что при самом скудном инвентаре каждый при нормальных условиях может личными индивидуальными усилиями обеспечить свое существование. При добывании морских зверей, правда, необходимо сотрудничество нескольких человек, но все дело так просто, что тут не может быть речи о хозяевах и работниках, ни о специальной организации: каждый исполняет то, к чему он бо-

лее способен, артель к тому обыкновенно составляется из родственников, и никому и в голову не приходит делить добычу иначе как по числу работников. Часть ее уделяют даже и не принимающим участия в охоте, ибо разве родовые боги дают только одним, а не всем членам рода? То же и при охоте на лесных зверей, если она ведется в компании, но обычно охотник, как и рыболов, может совершенно обойтись в своих промыслах без посторонней помощи. И, действительно, в сезон рыбной ловли гиляцкое население расходится во все стороны; каждый хозяин удаляется на свое излюбленное местечко. В сезон охоты каждый забирается в свой промысловый балаган и отсюда следит за своими ловушками, по неделям не видя постороннего человека.

Таким образом, преобладающая форма труда индивидуальная. Каждый должен уметь делать в с е, обладать всеми знаниями своего племени, быть личностью, равной со всеми, всесторонне развитой и подготовленной к жизни.

А так как дары природы обильны, свободны и доступны усилиям каждого, то благосостояние человека зависит, следовательно, исключительно от его способностей и усердия. Неравенство, которое, при более сложных условиях, является источником раздоров и социальной розни, здесь не проявляет своих терниев. Богатый человек всем обязан исключительно лично своим талантам и добродетелям. Его накопления никого не могут ни порабощать, ни унижать. Кроме того, личные достоинства человека — дар богов, и избранник не может ни вызывать зависти, ни гордиться своими преимуществами.[1]

Его покровители, посылающие ему зверей в тайге и рыбу в воде, общие гении рода. Копить свои богатства, не делясь с сородичами, значило бы присваивать себе то, что принадлежит ему сообща со всеми, и высшее честолюбие такого человека — проявлять свою щедрость и благоволение окружающим.

Таковы экономические отношения, выработавшие цельную, равную по подготовке и знаниям с другими личность, исклю-

[1] Хорошей иллюстрацией к воззрению гиляка на происхождение личного богатства может послужить следующий пример. На западном берегу Сахалина самым богатым человеком в мое время считался некто Гибль из с. Тангиво. Он, действительно, выдающийся по уму, промысловым талантам и энергии человек. Кроме того, ему помогли знакомства с русскими чиновниками, которым он служил поставщиком мехов и коллекций. Но логика гиляка видела причину его чрезвычайного богатства совсем в особом обстоятельстве, именно, в том, что он когда-то далеко в горах нашел под бревном какой-то лоскуток материи, чудесный талисман, посланный ему богами.

чающие возможность взаимного порабощения и создающие здоровую атмосферу сознания каждым своей свободы и самоопределения.

Но высшую цельность придает человеку его социально-религиозное миросозерцание. Основная аксиома каждого состоит в том, что все его существование и благополучие всецело в руках богов, в частности богов родовых, дарящих свое благоволение *не одному, а всем*. Всякая попытка монополизировать дары богов неминуемо должна повлечь за собою справедливую кару общих благодетелей рода.

Все, что предписывает религия и родовая мудрость для снискания благоволения богов, является благом для *каждого*, и исполнять их требования — значит только заботиться о себе. То же со всеми предписаниями родовой регламентации, будь это нормы половые, правила мести или религиозные обряды; всякое нарушение их со стороны одного — «грех» общий и губительно для каждого.

Все более или менее важные акты социальной жизни, вплоть до самопожертвования в битве мести за сородича, — категорические императивы религиозного миросозерцания, не знающие колебаний, не требующие понуждения. Все инстинкты самосохранения совершенно гармонируют с религиозными представлениями. Актом мести человек защищает свою безопасность, но им же он исполняет религиозный долг, умиротворяя душу убитого, которая сумеет покарать, если она останется неотомщенной. И так — во всем...

Здоровая, цельная, всесторонне развитая личность с цельным религиозно-социальным миросозерцанием, создающим полную гармонию личного и общественного интересов и двигателей жизни — такова скрытая, но могучая пружина родового механизма.

Посмотрите, как без всякой регламентации и органов принуждения, одним произволением личности, движется сложный механизм родовой жизни.

Вот умер семейный сородич. Необходимо обеспечить его семью, сохранить имущество до достижения совершеннолетия наследников и необходимо, во избежание споров, решить, к кому перейдет вдова покойного. Нет судей, нет властей, но, через некоторое время после погребения покойника, сойдутся ближайшие сородичи, потолкуют, выслушают претендентов и на ком остановятся, тот будет мужем вдовы и отцом осиротевших.

Или: та или другая семья временно бедствует. Нет специаль-

ного органа, который должен был бы позаботиться о ней: это лишнее, потому что в любом доме хотя бы самого отдаленного сородича она найдет гостеприимство и помощь, пока не минет тяжелое время. И никому не обидно, потому что редко кому не приходится время от времени пользоваться гостеприимством или оказывать его другому.

Вот необходимо устроить хлопотливый и дорогостоящий родовой праздник. Нет ни сборов, ни понуждений, ни организации приема гостей и т. п. Каждый по совести готовит, сколько в силах, каждый вносит свою долю труда, а один кто-нибудь, кто побогаче, берет на себя заботы по устройству. К нему все сносят приготовленные яства и закупки, к нему сходятся для участия в предпраздничных работах.

Во время медвежьего праздника съезжаются, кроме того, со всех концов много десятков народу. Надо в течение нескольких дней кормить не только людей, но и их многочисленных собак. Сколько хлопот, сколько расходов! Между тем все устраивается просто и к общему удовлетворению. Каждый гость предпочитает заехать, разумеется, к тому, кто ему поближе по родству или симпатии, где его принимают не по долгу, а по влечению; но и в любом доме каждый приезжий находит искренний радушный прием, потому что каждому охота в дни праздничного подъема проявить свою симпатию и широкое общение с новыми людьми.

Явился голод, призрак грозной беды, которая может унести все население деревни. Все голодающие, которым не удалось разъехаться в более счастливые места, собираются в доме того, у кого сохранились запасы, и законы гостеприимства столь же властны в черный день, как в дни изобилия.

Но худшее бедствие: убит сородич! Война неминуема!.. Все население становится под оружие. Нет постоянного вождя, нет старейшего, нет и выборов. Естественный вождь давно известен и всеми признан: это самый храбрый и удачливый из сородичей; это так называемый «хозяин», «ызь», на него обращены все взоры!

И в один момент равный между равными становится вдруг военачальником, отдает распоряжения, распределяет оружие, назначает время похода и т. д.; его слушают, как диктатора. Умер или погиб этот естественный вождь, всякий знает того достойнейшего, который может его заменить.

Возник гражданский спор между сородичами или между

представителями различных родов. Нет установленных людей, которые ex officio решают споры и тяжбы. Очень часто истец является сам себе судьей и исполнителем. Раз ответчик отказался добровольно выполнить свое обязательство, истец, не задумываясь, отцепит собаку от запряжки должника или полезет в амбар, чтобы отобрать себе вещь, равноценную его иску. И истец считает это в порядке вещей. Не всегда, конечно, такой способ возможен. Но и тогда дело обходится без властей предержащих. Достаточно только обиженному обратиться непосредственно или через хлаj-нjвух'а (см. выше) к одному, двум авторитетным лицам-«хозяевам» из сородичей обидчика, и дело решается очень скоро. Они вызывают обидчика, который является обыкновенно в сопровождении своих близких, а иногда хлаj-нjвух'а. Собираются и посторонние. По выслушании обеих сторон и мнений присутствующих, мнение, принятое большинством, приобретает силу приговора. Обыкновенно обидчик подчиняется добровольно, в противном случае вершители дела отправляются в амбар обидчика и отбирают присужденное...

Но кто же эти а в т о р и т е т н ы е л и ц а, которые в экстренных случаях являются на сцену и лично или вместе с «миром» сородичей, как власть имущие, проявляют свою инициативу и энергию? Какую роль играют они в обыкновенной жизни?

Это так называемые ызь — «хозяева»,[1] иначе: урдля-нjвухи — хорошие, т. е. богатые, выдающиеся люди (хороший и богатый — синонимы у всех первобытных народов). Это индивиды, пользующиеся выдающимся благосостоянием, благодаря своим исключительным индивидуальным достоинствам — храбрости, ловкости, силе, предприимчивости, уму, ставящим их в преимущественное положение в деле добывания средств к жизни. Такой индивид — ценный человек для окружающих. Для тесного круга своей собственной семьи он естественный глава общего хозяйства, которое, благодаря его предприимчивости и талантам, ведется с большими выгодами, чем в разбивку. Гро-

[1] На роль таких личностей в структуре первобытных обществ до сих пор мало обращали внимания. Их роль затемнялась классифицированием их только как п р е д с т а в и т е л е й б о г а т с т в а. Вот один из совсем свежих примеров такого отношения. Отдельных классов „благородных" и „низших" не существует в северо-западной Калифорнии, но п о ч т и в о в с е х д е л а х ж и з н и *богатый человек* играет важнейшую роль (Types of Indian culture in California, by A. Z. K r o e b e r; University of California, Pubbeations, Sune, 1904, v. II). Еще спасибо, впрочем, можно сказать, что подобные факты хоть отмечаются.

мадная семья, группирующаяся вокруг него, лучше обеспечена не только естественными продуктами, но и покупными — табаком, рисом, чумизой и т. д., потому что богатство и ассоциация дают ему возможность предпринимать дальние поездки для обмена пушнины и приобретения товаров из первых рук. Он хранитель общего «шагунд» своих ближайших родных, и обладатель собственного богатого собрания «шагунд», которым в случае надобности может воспользоваться его сородич.

Для всего рода он не только человек, у которого открытый дом, у которого всегда можно хорошо поесть, полакомиться табаком, чаем, наслушаться интересных вещей, но который может выручить в минуту нужды. Но особенно бесценна его помощь в моменты общественного бедствия, как война, столкновение в деле мести, при тяжбе с чужеродцем. У него запасы лучшего оружия, перевозочных средств, его имя страшно врагу, который поэтому гораздо легче соглашается на примирение, наконец, у него запасы «шагунд», когда придется платить выкуп. Кроме того, обыкновенно такой человек обладает и недюжинным умом, красноречием, богатым опытом и знанием жизни и людей: это естественный оратор, «хлаj-нівух», играющий столь важную роль в делах мести и гражданских спорах; к нему прибегают даже из соседних родов, когда необходимо вмешательство посредников. Среди таких ыз'ей есть лица, которые пользуются громкой известностью и почетом по всей территории гиляцкой оседлости. По образу и подобию этих ыз'ей создаются образы богов, «хозяев» гор, морей, неба, рек и т. д. Мало того, к ним самим относятся не просто с уважением, но с чувством религиозного преклонения. Из таких лиц, при благоприятных условиях, вырабатываются те элементы власти, которые мы видим у других племен, стоящих на другой ступени культурных условий. В одном случае такие ыз'и становятся советом старейшин, которые перед народным собранием в лице рода решают дела общины. При других обстоятельствах, когда племя вынуждено вести частые войны, наиболее выдающиеся ыз'и становятся пожизненными или наследственными начальниками племен, предводителями дружин, викингами, основателями династий.

Но в родовой жизни гиляков подобные личности не претендуют еще ни на что подобное. Их роль слишком еще незначительна, во всяком случае случайна в сравнении со сложными функциями рода, механизм и жизнь которого зиждется на равноценности и инициативе цельной личности каждого. Что такое

ызь, как не та же цельная личность в ее высшем проявлении индивидуальности? Влияние ыз'я поэтому чисто фактическое, моральное, между ним и беднейшим из его сородичей нет еще никакой пропасти ни в умственном, ни в экономическом отношении, и в то же время над всеми доминирует высшая братская связь религиозно-социального союза рода.

Таков механизм родовой жизни. Его действительная пружина — всесторонне развитая личность с цельным религиозно-социальным мировоззрением. Организованная власть совершенно отсутствует. За всем тем хотя невидимо, без всякой претензии на власть, элементы авторитета имеются; это элементы не оформленные, выступающие на сцену стихийно, спонтанейно, отнюдь не как постоянные элементы власти, которые отодвигали бы на задний план свободное проявление личности, но эти элементы все-таки имеются. Их три:

Прежде всего это х а л ь, род, т.-е. вся совокупность или, по крайней мере, вся наличная в данный момент часть взрослых сородичей, которая, не имея ни главы, ни регулярных собраний, обыкновенно неожиданно появляется на сцену, когда какой-нибудь серьезный случай требует его вмешательства, и, разрешив тот или другой вопрос, исчезает со сцены так же стихийно, как появился.

Далее, hejмар'ы, старцы, весь авторитет которых заключается в разрешении спорных вопросов культа и родства.

Некоторую роль они играют во время родовых праздников, на которых они обыкновенно являются главными распорядителями; это своего рода жрецы рода. Но ни влиянием, ни фактическим значением в других важнейших проявлениях жизни рода они не пользуются.

Наконец, третьим элементом авторитета являются ыз'и.

Из этих трех элементов при благоприятных условиях могли бы выработаться те разнообразные формы власти, различные комбинации которых (народные собрания, совет старейшин, патриархи, цари-жрецы и военачальники, герцоги, викинги, короли и т. д.) находим у многих полукультурных народов в настоящее время и у всех нынешних цивилизованных наций на заре их истории. Но у гиляков эти элементы только в зародыше, и едва ли когда-либо им суждено получить толчок к дальнейшему развитию.

VIII.

МЕЖДУРОДОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ.

Но род — не самодовлеющее учреждение, и не одним родом, к которому человек принадлежит по происхождению, ограничиваются его интимные узы.

Каждый род, по основному принципу своего матримониального права, связан брачными узами по крайней мере еще с четырьмя родами, родами ахмальк и ымги. Между этими родами образуется столь важная в глазах первобытного человека связь кровного родства, связь общего происхождения по матери (родоначальники всех четырех родов и представители каждого поколения их взаимно двоюродные братья по матери), а к этому присоединяются те могучие узы естественной интимности, которые порождаются поколениями женщин, переплетающих эти роды в беспрерывной цепи брачных союзов. На практике, как мы знаем, узы эти далеко расширяются за пределами первоначальных четырех родов. Прежде всего, сверх этих последних, каждый род, с которым хотя бы один сородич вступил в матримониальные отношения, является уже ахмальком или ымги *всему* его роду. С другой стороны, мы знаем, что каждый ахмальк и каждый ымги сохраняет свое звание не только по отношению к тем родам, с которыми он непосредственно связан матримониально, но и к тем, которые считаются соответственно ымги и ахмальк'ами первых, так что, кроме ахмальк'ов и ымги 1-й степени, каждый имеет еще таковых 2-й, 3-й степени и т. д. Все эти роды между собою именуются *пандф'ами*, лицами общего происхождения.

Таким образом, мы видим, что тот основной принцип, простой и ясный, который лег в основание семьи и рода, принцип, по которому человек предпочтительно женится на дочери брата своей матери, становится базисом кровных уз и симпатии не только внутри каждого отдельного рода, но и более обширных союзов, междуродовых и, наконец, всего племени. Правда, в силу указанных нами неблагоприятных условий, как разбросанность маленького племени по огромной территории и многих других обстоятельств, эти узы не могли оформиться в такие законченные организации, как фратрии и племена, например, североамериканских индейцев, но они и тут создали атмосферу социального единения, которое вывело род из эгоистической замкнутости на путь междуродового общения и братства.

Остановимся теперь ближе на тех узах, которые возникают между родами п а н д ф, между каждым родом и теми, откуда гиляк берет жен или куда отдает своих женщин. Эти узы не ограничиваются только одними чувствами, они выражаются в довольно реальных формах.

Прежде всего это обязанность в з а и м н о г о к о р м л е н и я и г о с т е п р и и м с т в а. Это в сущности только распространение таковой же обязанности, существующей в н у т р и рода, на кровных пандф'ов, распространение на них того благоволения родовых божеств, которое им по праву принадлежит по женской линии. «Ымги (зятя) к о р м и т ь д о л ж н о» — так гласит формула этой междуродовой обязанности.

Это правило, впрочем, отнюдь не выражается в том, что ахмальк обязан постоянно содержать зятя и его семью в своем доме. Может быть, в очень отдаленное время, в период матернитета, когда муж переходил на жительство в дом жены, оно фактически так и было, но в настоящее время, при агнатных принципах, жена переходит в дом мужа и обыкновенно совсем переселяется в родовое местожительство супруга. Тем не менее принцип «кормления», как мы увидим, играет немаловажную роль в объединении родов.

Он закреплен в особом, чрезвычайно своеобразном религиозном обряде, который состоит в следующем. В последний момент перед самым уводом невесты из дома ее отца ставится перед порогом с внутренней стороны большой 4-ушный чугунный котел, привезенный женихом, как часть калыма за невесту, а с наружной стороны — небольшой котелок, принадлежащий отцу молодой. При выходе и жених, и невеста должны наступить ногой сначала на внутренний, потом на наружный котел: первый остается у тестя, а второй увозится домой женихом — ымги. Через год, когда, по установленному обычаю, молодые приезжают в гости к ахмальк'у, перед отъездом повторяется та же церемония: только на этот раз ставится по обеим сторонам порога по котелку и чашке, которыми опять-таки взаимно обмениваются, как и в первом случае. Характерно, что обмениваемые предметы носят названия ніч (мое-твое: символ взаимного кормления), а весь обряд называется *ніч зычывынд* (топтание ніч'а). Он называется также: *лымызьн-занд* — топтание порога, что указывает на религиозный элемент обряда, в котором играет роль так называемая *лымызьн-мам* — старуха, хозяйка порога, женщина-предок, гений-хранительница дома, кровь которой течет одинаково

в жилах обоих молодоженов, детей брата и сестры. В тесной связи с этим обрядом стоит и описанный нами момент на медвежьем празднике, когда перед стрельбой в цель хозяин медведя (ахмальк) и его ымги ставят каждый подле себя по топору и котелку, которые тоже называются ніч и которыми тоже взаимно обмениваются. Если первый обряд символизирует взаимное кормление, то второй — взаимное сотрудничество в промыслах, что, как увидим сейчас, имеет за собою вполне реальное основание.

Принцип «кормления» не ограничивается периодическими наездами в гости для свидания с родственниками жены, хотя и они имеют некоторое экономическое значение, так как всякий раз ахмальк'и, сверх оказанного гостеприимства, еще всегда одаривают чем-нибудь ценным своих ымги, особенно в первый приезд после женитьбы, когда зятю дарятся по обычаю, смотря по состоянию, одна или несколько пар нарядной мужской одежды. Гораздо важнее случаи действительной нужды. Бывают моменты, когда собственный род оказывается бессильным помочь своему сородичу, потому что бедствие, постигшее одного, постигло всех. Стоит только в сезон хода рыбы почему-либо уклониться последней от обычного своего пути, и общее бедствие готово. И вот тогда имеется простой выход. Человек забирает свою семью, своих собак и вообще подвижный скарб и переселяется на целый сезон в селение тестя.

Здесь его встречают с распростертыми объятиями, и он с первой минуты чувствует себя, как дома, где его кормят и поят и делятся всем. Конечно, зять не дармоедничает, кое-чем помогает, но это далеко не всегда окупает расходы, вызываемые приездом надолго не ждано не гадано целой семьи, зачастую в период, когда запасы рыбы уже сделаны и увеличить их уже невозможно.

Такие же братские отношения между ахмальк'ами и ымги проявляются в морских промыслах и охотничьих предприятиях.

Наиболее важные из них требуют участия нескольких лиц; таковы — летняя и зимняя (добывание из берлоги) охота на медведя, соболий промысел и особенно промысел на лодке за морскими животными. И замечательно, что в этих случаях гиляк приглашает к участию чаще всего не своих сородичей, а ымги, притом не непременно женатых на его сестре или дочери, а ымги вообще, т.-е. молодых людей из того рода, который у него берет жен. С ними гиляк чувствует себя лучше, чем с собст-

венными сородичами: с ними он может невозбранно говорить и шутить, между тем как из сородичей, как мы знаем, не со всяким это допускается. В свою очередь, ымги чувствуют себя среди рода ахмальк'а как рыба в воде: все женщины их поколения для них а н' г е j (жены) — все будущие жены и во всяком случае женщины, на которых они во всякое время имеют супруженские права в самом широком смысле слова. Что касается местной мужской молодежи, то она находит себе реванш в роде своих ахмальк'ов, где представители ее встречают такой же прием у своих «тестей» и среди многочисленных своих «жен». Между мужской молодежью обоих родов («навх'ами»)[1] устанавливаются, благодаря частым свиданиям, уже не говоря о матримониальном родстве, самые трогательные отношения. Это та среда, где больше всего процветает дружба. У гиляков очень в ходу обычай побратимства. Обыкновенно оно выражается в периодическом обмене подарками, взаимной помощи в беде и т. п. услугах. Но самые трогательные случаи побратимства приходится наблюдать среди н а в х'ов. Один такой пример, особенно меня поразивший, мне пришлось видеть в с. Нгамбево, на восточном берегу Сахалина. Оба друга «навх'и» жили в одной юрте, все у них было общее, ходили друг за другом, как влюбленные, почти никогда не разлучаясь — настоящие Орест и Пилад. Правда, оба были очень молоды, холосты, и трудно сказать, что сталось с их чувствами впоследствии, но уже одна возможность таких примеров рельефно рисует отношения между членами матримониальных родов.

Принцип взаимопомощи между последними выражается и в праве н а с л е д о в а н и я, которое, несмотря на строго агнатную основу, знает одно исключение, именно по отношению к п а н д ф'а м: по завещанию, как мы уже знаем, ымги может получить железный «шагунд» (т.-е. идущий на калым), а ахмальк— «шагунд» меховой (идущий на приданое невесте). Это правило, сводящее калым к простой формальности перекладывания его из одного кармана в другой, между прочим, служит важным указанием того, что калым у гиляков первоначально не носил характера платы за невесту, а скорее являлся формой религиозного в ы к у п а. Но за что?

Дело в том, что, при гиляцких нормах брака, калым является вообще странной аномалией. В самом деле, раз брак религиозно

[1] Напомним, что навх'ами называют себя взаимно ымги и „братья" их „жен".

обязателен из рода матери, да еще предпочтительно между детьми брата и сестры, то какая же речь может быть о плате или выкупе за невесту? Очевидно, что возникновение этого института должно было быть вызвано какой-нибудь новейшей переменой в брачных нормах. Эту перемену мы знаем: она заключалась в том, что в некоторых случаях, когда брак из рода матери оказывался невозможным, приходилось брать жен из постороннего рода, но этот последний, в свою очередь, обязан был беречь своих женщин для собственных законных ымги и мог поэтому согласиться на отдачу женщины чужому не иначе, как замаскировав это каким-нибудь актом благочестивого обмана богов, который в то же время был бы связан с личными выгодами тестя. По аналогии с религиозным выкупом при мести (см. выше) и создался институт калыма, удовлетворяющий и интересам тестя и требованиям религии. В свою очередь, род ымги, нарушивший свой закон, ограждал себя другой фикцией: весь род «незаконного» тестя получал титул ахмальк'а и становился как бы законным родом для брачных союзов. По мере учащения подобных случаев калым, исключительный генезис которого был забыт, стал общим правилом при всех браках даже с законными родами.

Таково, может быть, происхождение калыма и у других народов.

Другим важным фактором, закрепляющим узы между матримониальными родами, является участие пандф'ов в медвежьем празднике.

В смысле цементирования междуродовых отношений он играет едва ли не большую роль, чем олимпийские игры для племенного объединения греков. Медвежий праздник происходит каждую зиму то в одном, то в другом селении, а в селениях многолюдных редкая зима проходит без праздника. Посетить такой праздник не сопряжено ни с какими затруднениями. Запрягается нарта, которая имеется у каждого хозяина, и отправляются в путь: все остальное не забота гостя.

Везде по пути, равно как и в селении, где происходит праздник, будут кормить его собак и его самого угощать самыми изысканными блюдами. А за маленькое беспокойство путешествия — целый ряд высоких социальных удовольствий. Во-первых, самый обряд праздника — процессия, стрельба в цель, убиение, обряжение медведя и т. д. Далее, встречи с самыми умными и почетными представителями племени. Наконец, состязание в

борьбе, гонках, плясках, пиршества, беседы, шутки, песни, словом — бездна наслаждений. На суровом фоне серого существования, исполненного голодовок, лишений, опасностей и однообразия впечатлений, медвежьи праздники являются самыми светлыми моментами жизни, своего рода вехами житейского пути, о которых вспоминают и мечтают... Но эти шумные многолюдные празднества строго регламентированы. Кроме сородичей, приглашаются только ымги, которые имеют право приглашать уже от себя своих ымги, но ахмалк'и вовсе не участвуют.

До такой степени строго соблюдается это правило, что тот самый хозяин, который все силы употребит, чтобы как можно почетнее принять и одарить своего ымги, на праздник к этому последнему даже не приглашается, но зато он будет первым гостем у своего ахмальк'а. Образуется таким образом непрерывная цепь, соединяющая длинный ряд родов в их социально-религиозных празднествах.

Какую важную роль играют ымги на медвежьем празднике, мы уже отчасти говорили в главе о религии. Им выезжают навстречу за много верст, им предоставляют самую почетную функцию на празднике, именно убиение медведя, и все время они служат центром внимания всего рода. Их везде откармливают доотвала, рвут из юрты в юрту и, наконец, перед отъездом им отдают большую часть туши медведя. Все эти акты гостеприимства и почетного внимания увенчиваются серьезными религиозными обрядами, санкционирующими братский союз родов. В начале праздника ымги обмениваются с хозяином ніч'ами (символ общего сотрудничества в промыслах, см. выше); перед отъездом на прощание ымги дарит своему ахмальк'у собак, которые вместе с собаками последнего пойдут к хозяину гор и общему кормильцу рода, а в последний момент ымги совершает церемонию «топтания порога» (см. выше). Такие вещи для первобытного человека не формальности, они закрепляют узы родства высшей санкцией религиозного авторитета.

Но узы эти не ограничиваются только временными «кормлениями», гостеприимством, приглашениями на промыслы и празднества.

Они идут еще дальше, поднимаясь в своей интенсивности до силы настоящей родовой связи. Когда у человека мало сородичей, или он плохо ладит с ними, он покидает родовое селение и навсегда переходит жить к пандф'ам. Вот почему, между прочим, так мало селений с однородным составом жителей; везде со-

родичи перемешаны со своими ымги или ахмальк'ами. Но особенно ценными оказываются эти узы в делах мести. В экстренных случаях, когда род, вовлеченный в войну, оказывается малосильным, пандф'ы помогают ему «поднимать кость» и обороняться от нападений с тем же самоотвержением, как и собственным сородичам. Только в уплате тхусінд пандф'ы не могут участвовать. Еще более, быть может, ценны матримониальные узы в деле примирения родов, особенно когда враждующие из-за мести роды сами между собою пандф'ы, как это нередко и случается, и мы уже высказали в главе о мести свое убеждение, что самый институт в и р ы, по всей вероятности, обязан своим происхождением благодетельному влиянию женщин и религиозно-социальным узам, связывающим матримониальные роды.

Таковы отношения между родами ахмальк и ымги, отношения, расширяющие узкие рамки замкнутого рода и распространяющие его симпатии на целый ряд посторонних родов. Это целая школа социального воспитания, школа благоволения, гостеприимства, сострадания и, наконец, социальной благовоспитанности. В этой школе создаются те социальные навыки и чувства, которые в конце концов становятся сильнее междуродовых уз, и превращаются в симпатии к целому племени и, наконец, к людям вообще. Термин навх, которым именуют друг друга в соответствующих поколениях представители родов ымги и ахмальк, в конце концов стал обычным обращением, с которым адресуются ко всякому чужеродному и незнакомцу. Этот формальный оборот есть только выражение настоящего глубокого переворота в отношении к чужеродным.

Гостеприимство, вежливость, сострадание — добродетели, которые гиляки в действительности применяют ко всем без различия, не только к чужеродцу-единоплеменнику, не только к исконным иноплеменным соседям, как ороки, гольды, айны, но и к новым пришельцам, тунгусам, якутам и, наконец, к русским, причинившим им так много зла. Сколько раз беглые каторжные вырезывали целые семьи гиляков после самого гостеприимного приема с их стороны, и тем не менее только в редких случаях гиляк откажет в гостеприимстве забредшему к нему русскому. Если случалось, что гиляки поступали[1] жестоко с беглыми, то это было не более как родовая месть за убитых сородичей, — то же, что они считают своим долгом делать по отношению к сво-

[1] Гиляки рассматривают русских беглых, как о д и н р о д, представители которого друг за друга отвечают.

ему же единоплеменнику-убийце. Но отдельные акты подобного рода нисколько не изменяют общего их отношения к иноплеменникам. Есть, конечно, и у гиляков, как у цивилизованных народов, национальные предрассудки, но они исключительно сводятся к незнанию, к незнакомству с чуждым, неизвестным элементом, дающему полный простор для фантастических представлений и опасений. Такие предрассудки у них имеются даже к своим собственным единоплеменникам, живущим в более отдаленных местах. Так, гиляки западного берега Сахалина склонны представлять себе своих же соплеменников охотского берега чуть ли не людоедами, во всяком случае крайне злыми и вороватыми, хотя это чистейший предрассудок, вызванный незнакомством или обобщенными единичными случаями. Точно так же после первых походов наших казаков в XVII ст. гиляки не иначе называли русских, как кінр (чорт), но казаки им подали достаточно поводов к этому не только своей странной внешностью, невиданным одеянием и оружием, но и целым рядом бессмысленных жестокостей и разбойнической жадностью к «сорока сороков» ценных шкурок пушнины. Но теперь, когда гиляки встретились с мирными русскими людьми, они вспоминают о своем старом «предрассудке», как о смешном анекдоте, и умеют к своим соседям относиться с настоящей человечностью.

Но мы удалились несколько от нашей главной темы. Мы можем теперь резюмировать.

Те несомненные социальные навыки и чувства, которые мы видим в современном гиляке, бесспорно вынесены им из благодетельной школы социальных отношений, выработавшихся первоначально среди матримониальных родов, и от них уже были перенесены постепенно сначала и на всякого единоплеменника, далее, на иноплеменных соседей и, наконец, на человека вообще.

Но источник социальных уз между матримониальными родами ахмальк'ов и ымги, как мы видели, коренится в той удивительной организации гиляцкого р о д а, анализу которой мы посвятили эти главы. В этой эволюции от эгоизма замкнутого рода через узы с близкими по крови чужеродными панд'фами до симпатии и человечности ко всякому, близкому и дальнему, заключается, быть может, самый высокий по поучительности вывод нашего долгого анализа. С того момента, когда установилось правило для человека жениться на дочери своего дяди по матери, заложено было и прочное основание для широкого роста социальных навыков и чувств.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ГИЛЯКОВ

(СЕМЬЯ И БРАЧНО-ПОЛОВЫЕ НОРМЫ)

I.

ВВЕДЕНИЕ.

Строй гиляцкой семьи и нормы половых отношений кажутся при поверхностном знакомстве настолько простыми, обычными и сходными с нашими, что могут вводить в заблуждение даже серьезного наблюдателя. Известный академик Леопольд Шренк, проживший среди гиляков более 2 лет и оставивший нам хорошо известную многотомную монографию об этом племени, был глубоко убежден в том, что имеет перед собой обыкновенную патриархально-моноандрическую семью. Ему это казалось до такой степени очевидным, что противоположное мнение Зибольда, правда, слишком категорически утверждавшего, на основании сообщений японского путешественника XVIII в. Мамио Ринсо, что «северо-западный берег Сахалина (т.-е. территория гиляков) единственная страна в мире, где в силу закона или обычая практикуется полиандрия»,[1] он объясняет не неточностью наблюдений Мамио Ринсо, которого он считает отличным наблюдателем, а «личным» его озлоблением против гиляков за то, что гиляцкие женщины заставили его исполнять, наравне с другими мужчинами, черные работы.[2] «У гиляков, — говорит в заключение Шренк, — ни на Сахалине, ни на материке, нигде не существует полиандрии».

По-своему Шренк был прав: лично ему, быть может, и невозможно было подметить полиандрической природы гиляцкого брака, ибо открытой, публичной полиандрии, в той форме, в ка-

[1] Siebold. Nippon. VII, p. 169.

[2] „Не желая укорять Мамио Ринсо в чистом вымысле, — говорит Шренк, — не можем воздержаться от предположения, не руководили ли им мотивы личного свойства, которые, запутав его показания, дали повод к разнообразному толкованию... Тщеславие и опасение уронить себя в глазах правительства (за свое рабское положение) побудили путешественника объяснить свое унизительное положение среди гиляков обычаем их страны" (т.-е. полиандрией и господством женщин). Л. Шренк.—Об инородцах Амурскаго края. 1903, т. III, с. 19.

кой ее себе рисуют те, которые ее в жизни не наблюдали, у гиляков, действительно, найти невозможно. С другой стороны, и показания М а м и о Р и н с о довольно неопределенны, так как, по незнанию языка, он мог заметить только фактические фривольности в отношениях, но никоим образом не мог понять главной сути, нормативности, правомерности замеченных им сексуальных отношений.

Чтобы раскрыть полиандрическую природу гиляцкого брака, необходимо либо проникнуть глубоко в самые интимные стороны гиляцкой жизни, знать их язык, подолгу жить с ними в их юртах (что и помогло Р и н с о видеть то, что не удалось видеть Ш р е н к у) и, во всяком случае, познакомиться с родственной номенклатурой, что Ш р е н к у, благодаря малому знакомству с языком, совершенно не удалось.[1]

Для внешнего наблюдателя институт гиляцкого брака действительно не представляет ничего особенного. По всем внешним признакам жена или жены гиляка (многоженство — 2-3-4 жены — допускается гиляцкими обычаями) представляют его индивидуальную собственность. Жена покупается мужем за очень высокую плату у ее агнатов, отца или ее братьев, переходит на постоянное жительство в его дом, следует за ним в его передвижениях и переселениях и перед всем светом считается личной женой купившего ее гиляка и матерью его детей. Дети принадлежат исключительно отцу и наследуют ему после смерти. После рождения первого ребенка как муж, так и жена перестают называться прежними именами и начинают величаться по имени новорожденного («отец такого-то, мать такого-то» — технонимия). Исключительные права мужа на его жен, повидимому, публично санкционированы правом расправы, и даже кровавой расправы, с нарушителем его супружеских прав. Род основан на принципе агнатизма, брак экзогамный. Можно объехать всю территорию гиляков, жить в их юртах, подолгу наблюдать их семейную жизнь и не замечать ничего необычного. В больших зимних юртах обитатели занимают свои места с е м ь я м и, живущими каждая своими собственными интересами. Между мужем и женой или женами и их детьми царит согласие и нежные от-

[1] Немногие сведения, сообщенные Ш р е н к о м из этой области, могут только вводить в заблуждение читателя. Так, например, он совершенно ошибочно утверждает, что свою мать и сестру отца человек одинаково называет общим именем „umk". См. Л. Ш р е н к, op. cit., т. III, стр. 6. Вероятно, лицо, информировавшее Ш р е н к а, говорило не о сестре отца, а о сестре матери.

ношения. Нередки случаи поразительной привязанности между супругами: когда один из них умирает, другой иногда налагает на себя руки или умирает от тоски.

Словом, по всем видимостям, мы имеем тут дело с типом индивидуальной семьи, которую принято называть патриархальной и уже во всяком случае не полиандрической. Таковы были вначале и мои собственные впечатления. Но первые же мои расспросы из области родственной номенклатуры вызвали во мне серьезные сомнения, и я решил поэтому прежде всего детально изучить эту сторону отношений. Изучение родственной номенклатуры казалось мне наиболее успешно выполнимым при систематической переписи населения. С этой целью в течение зимы 1891 г. я предпринял свою первую перепись гиляцких сел западного берега северного Сахалина, в результате чего было открытие сложной классификаторской системы родства и своеобразной формы группового брака.[1]

Следующие переписи в других областях территории гиляков (1891—1894 гг.) дали мне полную и всестороннюю картину родственной номенклатуры и половых отношений со всеми их вариациями по отдельным родам и диалектам. В частности, за эти годы мне удалось ознакомиться также с совершенно своеобразным строем семьи у сахалинских айну, резко отличающихся типичными особенностями матернитета. В 1895 и 1896 гг. я исследовал в этом же отношении тунгусские племена Приамурского края, где мне удалось открыть подобную гиляцкой, но значительно разнящуюся от последней, вполне выработанную классификаторскую систему родства. Таким образом, у меня собрался достаточный материал для всестороннего сравнения как терминологии родства, так и семейно-родового быта у всех представителей Приамурского края.

В виду крайней важности терминологии родства для понимания всего строя семьи и рода у гиляков и в виду обширных споров, возникших в последнее время в науке по поводу классификаторской системы родства и ее значения, мы считаем нужным рассмотреть ее во всех деталях.

---

[1] Отчет об этом был в свое время представлен автором Московскому обществу любителей естествознания и появился под названием „Сахалинские гиляки" в 1893 г. в органе этого Общества „Этнографическом обозрении" (1893 г., кн. 2). В заграничной прессе об этой статье был отзыв Фридриха Энгельса в „Die Neue Zeit". 1892-93. XI Jahrgang, B. I.

II.

ТЕРМИНЫ И ФОРМЫ РОДСТВА.

Прежде чем перейти к самой родственной номенклатуре у гиляков, небезынтересно будет остановиться на вопросе, насколько эта номенклатура самостоятельна в формальном смысле этого слова, в каком отношении она стоит к таковым у их соседей — айну и у тунгусских народов Приамурского края и через последних к урало-алтайской группе народов вообще, ибо при том беспрерывном процессе смешения, который неизбежно имел место у гиляков с их соседями, заимствования именно в этой области должны были быть особенно заметны. Ниже мы дадим специальный очерк номенклатуры и норм брака как у айну, так и у тунгусских народов. Мы увидим, что и у этих народов имеется классификаторская система родства, хотя и значительно отличная от гиляцкой, и тем интереснее выяснить, насколько сходны между собой эти родственные названия.

Начнем с айну. Уже a priori, принимая во внимание счет родства по матери и другие резкие черты матернитета, в противоположность агнатному принципу гиляков, можно было сказать, что сходного должно быть мало в родственных названиях у обоих народов. Действительно, единственный, фонетически вполне совпадающий термин — это термин «aki», но в гиляцком, как и в тунгусских, языках он означает — старший брат, а в айнском, наоборот, — младший; таким образом, совпадение может быть совершенно случайное. Другие более или менее близко с гиляцкими звучащие айнские термины, например, — «ача» — дядя, «nana» — мать (Курильские о-ва), по значению опять-таки не совпадают: гиляцкое «ачк» означает тещу, тетю, бабушку; «nanax» — старшую сестру. Все остальные термины не имеют никакого, даже отдаленного сходства между собой. Гораздо больше сходства можно было предполагать с урало-алтайскими, особенно с тунгусскими идиомами, так как и по счету родства и по другим особенностям норм брак гиляков сильно приближается к ним, и, кроме того, сношения между этими народами с давних пор были более интимными, чем с айну. Тем не менее и тут изолированный гиляцкий язык остается в значительной мере верен себе. Только немногие термины настолько близки, что дают основание предполагать взаимное заимствование. Прежде всего обращает на себя внимание термин для обозначения класса старших братьев: гиляцкое — «akand, aka, aki» общетунгус-

ское — «a'ga, aki», ольчское — «axa, aki», общетюркское — «aga, akyn, axun». У тунгусских народов, в отличие от гиляков, этим термином, кроме старшего брата, еще обозначается и младший брат отца, а в тюркских — брат отца вообще, что на гиляцком языке имеет два совершенно самостоятельных названия — «ytk» (отец) и «pilang», при чем этот последний значит то же, что «a'ga» в тунгусском, т. е. старший.

Общим, далее, может считаться корень „ар, арр": в гиляцком — „арр, аррук", у тунгусских народов (ольчей, орочей, ороков) — „арап'ga, урап'ga", употребляемый у тех и других для обозначения тестя (у гиляков — также для брата матери), при чем у тунгусских племен еще во многих других значениях, не совпадающих с гиляцкими терминами. У монголов, тюрков и якутов корень этот тоже встречается в формах „aba'ga, apa'ga" — старший брат отца, „apa" (у других тюрков) — старшая сестра. Об этом термине „арр, аррук" у гиляков можно с большой уверенностью сказать, что в их языке он является прямым заимствованием, так как на ряду с тем и даже гораздо чаще чем „аррук" употребляются другие термины, чисто гиляцкие — „atk, axmalk", и замечательно, что именно на Амуре, где гиляки непосредственно граничат с тунгусами, термин, „арр" встречается наиболее часто. Далее отметим возможность общности корней в следующих терминах, по значению, впрочем, не совсем совпадающих: гиляцкое as'x — младший брат и гольдское ачха — младший брат отца (бирары); гольдское edi — муж и гиляцкое 'edr: — отец жены, тесть; гиляцкие ytk — отец, atk — отец жены, ачк — мать жены и северо-тунгусское atki — отец и старший брат жены и atki — мать и сестра жены[1] и некоторые другие, более сомнительные, как, например, монгольское otok, otok — род и гиляцкие редкие формы: ota — отец, oma — мать. Безусловно заимствован из тунгусского гиляцкий термин ivy — жена брата, соответствующий yvy у ольчей, так как у гиляков он встречается только на территории, соседней с ольчами; в других же местах неизменно употребляется коренное гиляцкое слово an'g:ej. В тюркских языках, кроме указанного aga, akyn, axun, находим созвучные формы в эг — мужчина, муж, герой (монгольское ere), „er" — взрослый человек; (гиляцкое er: — отец); ata, aba, apa — (гиляцкие ota, yta); эччі (старотюркское) — старший брат, дядя по отцу (гиляцкое учх — старик, муж) и, наконец, og:lan — молодой человек, юноша, мальчик и o:l — сын (гиляцкое og:lang, o:la — сын, ребенок). Затем,

[1] Иохельсон. Материалы, 240.

быть может, некоторый интерес представляют фонетически близкие к гиляцким коряцкие термины ачіче, itчei, ар (гиляцкие ачik, itч, ар).

Таковы те небольшие сближения, которые представляют гиляцкие родственные термины с их близкими и дальними соседями на азиатском материке.

Каково происхождение этих сближений, трудно сказать с несомненной решительностью. Как показывает сравнительное изучение терминов родства у самых отдаленных друг от друга народов, особенно в названиях отца и матери, часто являющихся простыми звукоподражаниями, возможны очень поразительные, но тем не менее несомненно случайные совпадения. В частности небезынтересно указать, что самый несомненно идентичный термин у гиляков и тунгусско-тюркских народов «aki, a'ga» — старший брат, легко мог бы с успехом быть сближаем с древнееврейским «ах» — брат, равно гиляцкое «oma» — мать, с древнееврейским «em», но выводы, конечно, из подобных сравнений были бы весьма рискованны. С другой стороны, не было бы ничего странного, если бы единичные термины, хотя бы такие важные, как «aki», оказались заимствованными. Лингвистика дает нам немало доказательств этому. Например, в османском языке оказываются заимствованными такие кардинальные термины, как отец и мать, при чем название для отца — «peder» — заимствовано из персидского, а название матери — «valide» — взято из арабского. В другом тюркском наречии, именно у таранчей, оказывается заимствованным из персидского один только термин «xvar» — сестра.

Другой пример еще более поучительный. В тундренном роде юкагиров (наиболее смешавшемся с ламутами) заимствованы четыре самых кардинальных термина родства: «ama, әпэ, ака, әкэ — отец, мать, старший брат, старшая сестра, все же остальные (большинство) остались чисто юкагирскими. Иохельсон,[1] сообщающий эти факты, совершенно правильно объясняет этот странный факт частичного заимствования тем, что заимствованные термины совпадают по своему значению с юкагирскими, но во всем остальном система юкагирского родства резко отличается от тунгусской.

Так или иначе, каково бы ни было происхождение указанных выше сближений между гиляцкими и тунгусско-тюркскими терминами родства, являются ли они результатом случайных сов-

[1] Иохельсон. Материалы, 240.

падений или результатом этнических взаимодействий, они настолько незначительны, что обширная родственная номенклатура гиляков остается совершенно самостоятельной не только по своему внутреннему содержанию, но и в лексическом отношении, и, принимая во внимание беспрерывный процесс смешения между гиляками и их соседями, можно только удивляться, что в родственной терминологии тех и других общего оказалось так мало.

Об этой оригинальности гиляцкой терминологии с большой очевидностью свидетельствует и самая этимология гиляцких терминов родства, большинство которых можно проследить вплоть до их первоначальных корней, что указывает на прочную устойчивость их в течение долгого периода времени.[1]

Приведем несколько примеров. Так, группа „ytk" — отец, „atk" — дедушка, дядя по матери, „ytik" — бабушка, „учх" — старик, муж, „ачх" — тетка, сестра отца, „ut-gu" — мужчина (западный диалект) имеют общий корень „ut, yt" — тело; группа „ymk" — мать, „ymg:i" — зять, сын сестры, „um-gu" — женщина (западный диалект) имеют общий корень „um". Далее, „an'g:ej" — жена от „an'x" — самка; „az'муч" — возлюбленный, муж, мужчина (западный диалект) от „аж" — самец и глагола „муч" — быть, сделаться. Интересна группа „шапk, шапх, ranx" — женщина и гапж" — сестра и т. д.

Остается еще сказать о диалектических различиях в родственных названиях. Различия эти второстепенного свойства. В коренных терминах либо вовсе нет различий, либо различия незначительного фонетического характера. Так, напр., „ytk, ymk" — отец, мать — совершенно одинаковы во всех диалектах; „ruvn, tuvn" — брат (восточный диалект), в западном слегка изменено в „ruf"; „og:la, og:lang" в тымовском и восточносахалинском диалекте гласит o:la" в диалекте западном. В тех случаях, когда термины гласят фонетически совершенно различно, это происходит либо от заимствования от ближайших соседей, как в указанных выше „app" и ivy", или от образования соответствующего термина от различных синонимов, общих всем диалектам. Так, например, „шапх" — женщина в восточном диалекте образовалось от общего слова „an'x" — самка, а „um-gu" — женщина в

[1] Этого нельзя сказать по отношению ко многим историческим народам. Так, например, как сообщил мне известный тюрколог В. В. Радлов, у тюрков, судя по орхонским и уйгурским памятникам, родственная терминология, начиная с X века, за исключением одного — двух терминов, совершенно изменилась, даже в таких формах, как отец и мать и т. д.

западном диалекте одного корня с общим словом „ym(k)" — мать; точно так же „ut-gu" — мужчина в западном диалекте одного корня с „ytk" — (отец), а соответствующее az'туч в восточном — от аж — самец и т. д.

В таблице родственной номенклатуры и объяснениях к ней мы дадим термины по диалектам и территориям, обозначая в скобках диалект Амура сокращением (А. Д.); диалект Тыми — (Т. Д.), диалект восточного берега Сахалина — (В. Д.) и западного — (З. Д.) В дальнейшем в тексте мы всегда будем употреблять первый из синонимов восточного диалекта.

Теперь мы переходим к самому изъяснению терминологии родства. Предваряем только читателя, что гиляки счет родства ведут по мужской линии и что агнатная семья — только ячейка строго организованного экзогамного агнатного рода. Просим также читателя запомнить, что при упоминании того или иного термина, без особого указания на то, употребляется ли он мужчиной или женщиной, мы будем подразумевать, что термины эти употребляются одинаково обоими полами, в противном случае пол говорящего будет указан особо.

Формы родства. По основному строю гиляцкого брачного права свойство должно совпадать с родством. Гиляки различают две главных категории родства, которые могут быть названы: а г н а т н о е родство и к о г н а т н о е. Первое обнимает всех лиц, связанных общим происхождением от одного предка-мужчины, иначе говоря, всех лиц, родившихся или адоптированных в том или другом роде, при чем женщины по выходе замуж переходят в род своих мужей. Когнатное родство бывает двух родов: первый обнимает тот род или те роды, куда вышли замуж женщины-агнатки данного рода, второй обнимает тот род или те роды, откуда данный род или отдельные члены его брали жен.

Лица, связанные агнатным родством, объединены общим именем „k:xal-n'ig:yvyn" или просто k:xal — люди рода, сородичи (от k:xal — род, n'ig:yvyn — человек). По отношению к первой группе когнатов, т. е. к членам рода или родов, которые берут или брали жен у k:xal-n'ig:yvyn, эти последние и весь их род объединены общим названием axmalk (тести) и обратно ymg:i (зятья). Наоборот, по отношению ко второй группе когнатов, т. е. тому роду или тем родам, откуда они сами берут женщин, они являются ymg:i (зятья) и обратно axmalk. Обе когнатные группы по отношению к первой и все три между собой носят характер-

ное название pandf (от pandynd — родиться), т. е. единокровные, связанные общим происхождением[1] через женщин. Таким образом, свойство и когнатство совершенно тождественные понятия у гиляков. Как это случилось, мы это увидим при рассмотрении брачных норм. Теперь перейдем к рассмотрению каждой категории родства в отдельности.

Родство агнатное, родство внутри рода. Внутри рода гиляки различают только три линии:

1) восходящее поколение («моих отцов поколение»), без различия прямых и боковых линий, так как братья отца обозначаются одним и тем же термином, что и родные отцы; различаются только поколения восходящей линии: 1-е, 2-е, 3-е, 4-е, 5-е и т. д.;

2) нисходящее поколение («моих детей поколение»), при чем под детьми подразумевается потомство не только лица говорящего и целого класса его братьев, родных и боковых всех степеней, но и все последующие нисходящие поколения этих лиц;

3) внутри каждого поколения линия бокового родства, обнимающего класс братьев и сестер (родных и боковых), так называемый класс «tuvn».

Кроме того, в каждом поколении сородичей различается класс мужей и жен.

Класс братьев и сестер („tuvn"). Для лучшего понимания последующего мы начнем с того класса, который называем классом tuvn.[2] Особенность этого термина, прежде всего, в том, что он обнимает безразлично лиц обоего пола; им одинаково обозначают и брата, и сестру. Другая особенность — еще более важная — заключается в том, что под tuvn подразумеваются не только братья и сестры родные, т.-е. дети одного отца, но и дети всех братьев отца, родных и боковых всех степеней родства, т.-е. братья и сестры двоюродные, троюродные и т. д. по мужской линии. Таким образом, внутри рода все агнаты и агнатки одного поколения — братья и сестры, кузены и кузины по мужской линии, а также женщины замужние и жены братьев

[1] Шренк (III, стр. 23) совершенно ошибочно утверждает, что родственники со стороны отца, иначе говоря, агнаты, члены одного и того же рода называют себя нгафк, а родственники со стороны матери амаль. В действительности оба термина, наоборот, означают исключительно родство либо по матери, либо по жене, но никоим образом не со стороны отца. Родственники по отцу носят указанное выше название: k:xal, k:xal-n'ig:yvyn.

[2] Термин, заимствованный из восточного диалекта; в западном он гласит tuf.

мужа — между собой tuvn. Но tuvn, как мы увидим, человек может иметь и вне своего рода: это именно дети тех лиц, которых он называет вне своего рода своим отцом или матерью (см. класс отцов и матерей). Внутри этого класса есть одно крупное и важное подразделение, играющее главенствующую роль как в терминологии, так и в половых нормах, именно на лиц старше по возрасту говорящего или упоминаемого лица, и лиц моложе его, именно «akand, aki» — старший брат или сестра (tuvn) и «as'xand, as'x» — младший брат или сестра (tuvn). Для именования старшей сестры, в виду особенности ее положения в сексуальных правах, имеется сверх того термин «nanaxand, nanax, nanx» — одинаково употребляемый по отношению к ней как мужчинами, так и женщинами. Выработались, впрочем, некоторые частные термины для отдельных категорий этого класса. Так, имеется общий термин для обозначения понятия «сестра» в классовом смысле, именно ranr: (одного корня с ranx — сестра). Встречается (крайне редко, впрочем, да и то только в поэзии) термин «kivung, kiun» — брат.[1] Употребляются также описательные формы для различения родных от боковых tuvn: именно, „os'kyr: tuvn" — родной брат или сестра, «tukor: tuvn» — кузен, кузина по мужской линии. Но все эти названия не составляют звена в общей терминологии родства и в связанных с ней нормах полового общения. Если вы спросите двух хотя бы самых отдаленных агнатов одного поколения, как они приходятся друг другу, вы получите ответ либо просто tuvn, либо aki (старший tuvn), либо as'x, смотря по лицу отвечающему.

Что касается вопроса о старшинстве между братьями боковыми, то оно определяется не старшинством по восходящей линии, а действительным старшинством самих кузенов, при чем в сомнительных случаях вопрос решается стариками.

Восходящая линия. В этой линии внутри имеются только две градации для каждого пола: 1) отцы и деды, 2) матери и бабушки.

Деды и бабушки. Термин «atk», реже «app, appyk», обозначает всех восходящих мужских по линии отца, т.-е. не только деда, прадеда и т. д., но и их братьев родных и боковых, т.-е. их класс tuvn — мужчин. Точно так же термин женской категории avik, ytik, yvik служит для обозначения бабушек, прабабушек и т. д. и их сестер — жен дедов, прадедов и их «братьев» (tuvn).

[1] „Čixys' kivung xendra" — „тебя за брата считала", говорит героиня возлюбленному в одной песне. „Kiun" могло образоваться тоже от редкой формы akixun.

Если гиляку приходится в том или другом случае точнее обозначить лицо этой категории, прибегают, как и у нас, к описательному приему; например, желая назвать младшего брата прадедушки, говорят: n'i er: atk pilang — «дядя (младший) деда моего отца» и т. д., но подобные случаи редки, так как в брачных вопросах такие степени родства не играют никакой роли.

Класс отцов и дядей по отцу. Тут приходится различать две формы, повидимому, отражающие две преемственные во времени стадии брачных и половых норм.

Гиляки, говорящие на западном диалекте, т.-е. гиляки материка и западного берега Сахалина, особенно начиная с сел. Вааз, и к северу от него, употребляют одни и те же термины «ytk» и пр.[1] для обозначения, кроме родного отца, еще всех его tuvn — мужчин, т.-е. братьев родных и боковых, и, кроме того, всех мужей сестер матери, при чем в некоторых местах, именно в с. Тамлево и к северу от него, на ряду с «ytk» и его синонимами, употребляется еще другой термин для обозначения братьев отца — «pilang», соответствующий по значению аналогичному тунгусскому a'ga — старший. Другая группа, говорящая на восточном диалекте, делает различие между «братьями» (tuvn) младшими отца и «братьями» (tuvn) старше отца. Именно для первых она безразлично употребляет и термин ytk — отец и pilang — старший, а для вторых термин atk, т.-е. тот же, что и для обозначения деда. В разговорном языке и особенно в текстах термин «отец» (ytk и его синонимы) и у этой группы употребляется безразлично как для родного отца, так и для всех его «братьев» (tuvn). Особенно явственно это отражается в обычном употреблении термина «отец» во множественном числе, например, n'ytxyn — множественное число от ytk, отец — буквально — «мои отцы» и означает: «отец» и его «братья» (tuvn) без различия возрастов. Из этого можно заключить, что первая форма единого термина для обозначения отца и его «братьев» более древняя и была некогда господствующей, но впоследствии была вытеснена под влиянием изменения в половых нормах.

Класс матерей. Если в терминологии предыдущего класса существуют различия между восточными и западными гиляками, то в отношении класса матерей обе группы совершенно сходятся. Каждый гиляк, мужчина и женщина, называет одним и тем же термином «мать» (ymk и синонимы), кроме своей родной матери, еще следующие группы лиц: 1) всех «сестер»

[1] Полное перечисление терминов-синонимов см. ниже в таблице.

(tuvn — женщин) своей матери; 2) всех жен «братьев» отца;[1] 3) всех жен отца, т.-е. мачих; 4) вне рода: всех «сестер» лиц класса axmalk (об этом ниже).

Класс „жен" внутри рода. Наиболее употребительное название для жены в обоих диалектах an'x, an'g:ĕj. Этим именем гиляк называет внутри рода не только свою официальную жену, но и всех ее «сестер» (т.-е. tuvn — женщин), далее и жен всех своих старших «братьев» (т.-е. aki) и, наконец, всех сестер жен этих последних. Жен класса младших «братьев» (as'x) гиляк называет joxo, jox, тем же термином, каким тесть или свекровь называют свою невестку. Только незначительная часть гиляков на Амуре, благодаря соседству с ольчами, усвоила от них для жен всех «братьев» без различия особое название[2] ivy.

Чрезвычайно характерно, что «жены» класса tuvn, кто бы они ни были по своему происхождению, называют друг друга «сестрами» (tuvn) и, в зависимости от возраста их мужей, именуют одна другую nanx и as'x — «старшая сестра» и, обратно, «младшая сестра».

Класс мужей. Класс мужей соответствует терминологии предыдущего класса — «жен». Внутри рода своего мужа женщина называет термином «муж» (pu, ivn, o'kono и т. д.) не только своего официального мужа, но и представителей класса его «братьев» (tuvn), со следующими, однако, вариациями. Восточные гиляки и часть западных различают между младшими «братьями» (tuvn) мужа и старшими: первых женщина называет pu, ivn, o'kono, т.-е. как своих формальных мужей, а вторых — atk. Гиляки северосахалинские и материкового побережья не делают различия между старшими и младшими братьями мужа, называя их одинаково pu, o'kono. Только гиляки амурские знают специальное одинаковое название для всех братьев мужа — n'orej (= n'i — мой + orej — муж) — термин, созвучный с гольдским родственным термином oro.

Класс нисходящих. Класс нисходящих внутри рода, класс og:lang, og:la, вполне определяется предыдущими терминами класса отцов и матерей. Именем og:la всякий мужчина внутри своего рода называет не только своих собственных детей, рожденных от официальных жен, но и всех детей «братьев» (tuvn), равно как жен-

[1] Единственное исключение я встретил во время переписи в с. Коль, где в одном случае жену старшего брата отца называют тунгусским термином yvej, что объясняется наличием в селении лиц тунгусского происхождения.

[2] У ольчей мужчина называет жену своего старшего брата yvy.

щина, на ряду со своими детьми, называет og:la и детей всех без различия «братьев» своего мужа; но термин og:la применяется не только к первому поколению лиц, но и ко всем поколениям нисходящих, как своих собственных, так и всего класса tuvn. Таким образом, гиляк называет одним и тем же термином og:la не только собственных детей и агнатных племянников, но и всех нисходящих этих последних, т.-е. внуков, правнуков и т. д. Тут мы видим то же явление, что в терминологии восходящей линии, где одним термином «atk» определяются все поколения выше отца и матери.

Кроме указанных нормативных случаев, термин og:la часто применяется и вне правила, как ласкательное, и к другим категориям. Так, женщина зовет часто этим термином сына сестры мужа, а мужчина — сына брата жены, хотя нормально для этих лиц установлены совершенно другие названия.

Отметим еще две специальные формы названий в этом классе: одну описательную для обозначения «родного» нисходящего — os'kyr: og:la — и другую, обозначающую первородство ykyч, но оба эти термина ни в общем строе терминологии, ни в сексуальных нормах не играют роли.

Когнатное родство. Теперь перейдем к терминам родства с лицами вне рода, к родству когнатному, являющемуся ключом этой системы. Мы уже говорили, что в гиляцкой системе родства свойство и кровное (когнатное) родство являются идентичными, что особого родства по свойству гиляцкая классификационная система не знает. Чтобы лучше понять этот странный факт, мы начнем наш обзор родства вне рода с родства по матери, т.-е. с родства с членами рода и всем родом, откуда пришла мать человека.

Прежде всего замечательно, что все сестры (tuvn) матери, не только родной, но и «матерей» классовых, являются «женами» (an'g:ej) моего отца и его класса tuvn. Соответственно этому все «сестры» (tuvn) моей матери и моих классовых «матерей» в то же время и мои «матери» (ymk), а я и мои «братья и сестры» (tuvn) им — «дети» (og:la). С другой стороны, еще важнее мои отношения к брату матери и его tuvn. Точно так же, как мой отец называет всех «сестер» матери своими «женами» (an'g:ej), точно так же я (если «я» — мужчина) называю уже от рождения всех дочерей братьев матери и их «сестер» (tuvn) — an'g:ej — своими «женами», и, обратно, они меня — своим мужем (pu); их дети зовут меня «отец» (ytk), мою официальную жену — матерью (ymk), а

мы их — своими «детьми» (og:la). Что касается остальных сородичей и родственников брата матери, то установилась следующая терминология. Если «я» — мужчина, то я и все мои «братья» (tuvn) и мои нисходящие зовем брата матери и всех его мужских сородичей — atk, axmalk (дядя, тесть); жену брата матери, ее «сестер» и жен tuvn брата матери, равно как и жен восходящих брата матери зовем ачк, ytik — тетя, теща, бабушка; сыновей брата матери и его tuvn — axmalk, navx; обратно, все эти лица называют меня — ymg:i (зять) navx; моих жен, равно как и жен моих сородичей эти лица, смотря по поколению, называют то «сестрами» (tuvn), то «дочерьми» (og:la), но наших сестер и дочерей — одним термином «племянница» n'ern, и, наконец, все мои сородичи называют всех мужских сородичей брата матери axmalk (тесть), обратно — ymg:i — зять — пережиток того времени, когда был обменный брак. Этот последний термин очень характерен; он одного корня с umgu — женщина, oma — мать и свидетельствует о том, что термин зять ассоциирован с идеей о когнатном родстве, с родством через мать.

Но особенно замечательно, что родственная терминология, установившаяся между мной и поколением брата матери, не ограничивается только лицами нашего общего поколения, а повторяется соответственно и между лицами всех наших восходящих и нисходящих, так что, если я, мужчина, называю дочь брата матери своей an'g:ej, то мой отец называет сестру его, т.-е. дочь отца брата матери, в свою очередь, женой — an'g:ej. Равным образом, мой сын называет дочь сына брата моей матери своей «женой» и т. д., словом, называет так, как если бы каждая жена сородича была действительно дочерью сестры его отца.

Таким образом, родство по матери устанавливает не частичное родство семьи ее мужа с ее семьей, а устанавливает нераздельное родство между обоими родами, распространяющееся на каждого члена каждого из них. Если мой род — *A*, а род брата матери — *B*, то последний, как целое, будет называться axmalk'ом *A*, а этот, в свою очередь, ymg:i второго. И, что особенно замечательно, это отношение остается постоянным между обоими родами. Род *B* уже ни при каких обстоятельствах не может превратиться в ymg:i *A*. Это видно из взаимной терминологии родов. Звание «axmalk» рода *B*, как мы видели, произошло от того, что члены рода *A* имеют целые классы «жен» (an'g:ej) в этом роде; наоборот, мужчины рода *B*, среди женщин рода *A* имеют только либо сестер (tuvn), либо «дочерей» (og:la), либо

«племянниц» (n'ern), но не «жен» (an'g:ej), и потому род *B* не может стать axmalk'ом *A*.

Терминология родства по матери определяет и другую форму когнатного родства, — родства по сестре отца. Пока эта последняя остается в моем роде, я зову ее агнатным термином папх (старшая сестра, тетя), она меня as'x (младший брат), но с выходом замуж она и род ее мужа становятся по отношению ко мне и к моему роду, как я и мой род по отношению к роду брата моей матери, т.-е. муж сестры отца и его „братья" (tuvn) называют всех сестер моего отца „женами" (an'g:ej) и, обратно, они называются „мужьями" (pu); дочери мои и моих tuvn являются an'g:ej сыновей сестры отца и их tuvn, и jox (невестками) всех восходящих мужа сестры отца; мужчины моего рода, смотря по классу восходящей линии, то atk, axmalk, то axmalk, navx сородичей мужа сестры отца, а те нам ymg:i, navx, а женщины того рода для нас либо наши агнатки — „тетки" (папх), „сестры" (tuvn), „дочери" (og:la), либо „племянницы" (n'ern), словом, мой род — род axmalk, а род сестры отца — нам род ymg:i.

Терминология этой группы является центральным пунктом всей родственной терминологии, ибо по ее типу, т.-е. по типу родственных отношений между человеком и братом его матери, создана вся родственная номенклатура брачного родства вообще. На ком бы ни женился гиляк, между ним и его родом, с одной стороны, и его женой и ее родом, с другой, устанавливается такая же терминология родства, как если бы жена его действительно была бы дочерью брата его матери. Наоборот, за кого бы гиляк ни выдал замуж свою сестру, вся родственная терминология, устанавливающаяся между родами, такая же, как если бы зять был, действительно, сыном сестры его отца. Вот почему гиляцкая терминология не знает родства по свойству, ибо тесть во всяком случае то же, что сын брата бабушки, зять человека — сын сестры его отца, отец зятя — сын сестры деда и т. д., и, следовательно, все члены обоих родов как бы кровные родственники между собой.

Таким образом, имея в памяти родственную номенклатуру группы брата матери и сестры отца, мы имеем готовую схему для любой брачной комбинации между мужем и родом жены, между женой и родом ее мужа, между мужчиной и родом его замужней сестры и т. д. По этой схеме отношение человека к роду его жены, кто бы она de facto ни была по своему происхождению, по общему правилу должно быть таково: мой тесть и

его восходящие, равно как и соответственные классы их tuvn приходятся мне atk, axmalk, их жены — avk, их нисходящие мужского пола — axmalk, navx, я им — ymg:i, navx. Сестры моих axmalk'ов — мои матери (ymk), их мужья — мои «отцы» (ytk), я тем и другим — сын (og:la), равным образом, «сестры» (tuvn) моей жены — мне и моим «братьям» (tuvn) — «жены» (an'g:ej), их мужья — мне «братья» (tuvn). Дети их зовут каждого из нас «отцом» (ytk) и «матерью» (ymk) и между собой «братья» (tuvn). Наоборот, мои сестры и дочери для мужчин рода моего тестя просто племянницы, и потому никто из рода тестя не может стать ym:gi моего рода.

В эту стройную и вместе странную систему отношений между зятем и родом тестя в настоящее время в некоторых случаях начинает пробиваться брешь, а именно, если какой-нибудь сородич берет жену не из рода матери и вообще не из обычного рода axmalk, указанная терминология у некоторых родов теряет силу в 3-м поколении, но это отступление новейшего порядка.

Теперь, прежде чем покончить с этой системой, мы должны подчеркнуть еще две важные особенности, еще более усложняющие эту и без того сложную систему. Мы видели, что отношение между родами axmalk и ymg:i остается постоянным, так что члены первого рода — назовем его *A* (если *A* — axmalk *B*, то *B* axmalk третьего рода *C* и уже дает своих дочерей третьему роду) — должны, в свою очередь, иметь свой особый род или даже роды axmalk'ов (назовем его *C*), а 2-й (назовем его *B*) должен иметь свой особый род или даже роды ymg:i (*D*) Таким образом, между этими 4 родами устанавливается следующая родственная терминология: род *A* получает новые роды ymg:i (зятей) в лице родов *D*, а род *B* получает новые роды axmalk'ов в лице родов *C*. Эти вторичные роды, в отличие от первых, называются tujma — дальними; напр., tujma axmalk — дальний тесть, tujma ymg:i — дальний зять.

Наконец, в виду того что в настоящее время не возбраняется различным лицам каждого рода брать жен из различных родов, то каждый из таких браков устанавливает по отношению к каждому новому роду всю сложную ткань терминологии axmalk — ymg:i, т.-е. каждый род в целом может быть axmalk и ymg:i ряда родов.

В заключение — самая замечательная особенность когнатного родства. В родах axmalk человек имеет не только когнатов — дядей, теток, племянниц, но и агнатов: «сестер тестей», которых

он называет «матерями» ymk, их детей — «братьями» (tuvn); мужей сестер жен — „братьями" (tuvn), их детей — og:la, а они его ytk и т. д.

Таким образом, у человека по этой терминологии могут оказаться агнаты и агнатки вне его собственного рода. Каким образом могла явиться эта странная аномалия, мы это увидим при рассмотрении половых норм.

Теперь рассмотрим некоторые отдельные формы и особенности родственной терминологии.

Термин pilang. Как в разговорной речи, так и в текстах весьма часто употребляется прилагательное pilang в соединении с теми или другими терминами родства. У других народов прибавление этого прилагательного означает повышение степени родства на одну ступень выше по восходящей линии (как, напр., father и grandfather). У гиляков, повидимому, оно имеет одно только значение, — именно указывает на зрелый возраст определенного лица. Дело в том, что, благодаря классификационной системе, даже такие термины, как отец, мать, дед, бабушка, которые в наших языках достаточно определяют возраст лица по отношению к говорящему, в гиляцком языке никакого отношения к возрасту не имеют; не только «отец», «мать», но даже «дед», «бабушка» могут быть моложе «сына» или «внука», а «сын» старше «отца» или «деда». Поэтому, когда желают указать, что речь идет о взрослых представителях того или другого класса, или о лице старше по возрасту говорящего, прибавляют прилагательное большой, взрослый: n'bilan n'atk; n'bila n'emka; n'bila nanko; pila n'ig:yvyn и т. д. — мой взрослый старший «дед», «дядя», «тесть»; моя старшая «мать»; моя взрослая «старшая сестра» или тетка, сестра отца; пожилой человек.

В одном только случае pilang, в форме pila n'ig:yvyn или pilang является родственным термином, — именно в значении младшего брата отца; синоним ytk — отец — термин, выработавшийся, повидимому, под влиянием тунгусского термина a'ga.

Множественные термины родства. Благодаря классификационной системе, выработалось обыкновение употреблять множественное число для таких терминов, как отец, мать, жена по отношению к одному индивидуальному лицу, например, „n'i ytkynmox vind" — „я к отцам иду" (т.-е. в деревню, где живет класс отцов, хотя бы и родного отца уже и не было в живых); «pytkyn lo pymkxyn lo aryr:» — «своих отцов и матерей кормил».

Благодаря частому употреблению таких терминов во множественном числе, получилось довольно любопытное явление. Во-первых, стали употреблять множественное число нередко и в тех случаях, когда по смыслу речь идет только об одном лице; например, вместо: «чег: шaktox vind?» — «твой отец куда пошел?», часто говорят: «чег:kуп шaktox vind?» — «твои отцы куда пошли?» Другой пример: «aka, pytxun xerja!» — «о, старший брат, нашим отцам сообщи!»[1] Приведу еще один характерный пример из одного из записанных мною текстов.[2] Герой рассказа говорит своей жене: «жена, я своих отцов, своих матерей искать пойду». Когда он их нашел, то оказалось: его м а т ь на левой боковой наре сидела, его о т е ц за матерью сидел, его дядя (т.-е. брат отца) на правой наре сидел, тут же молодая женщина сидела (вероятно, «сестра» матери)».

Любопытно, что в древнетюркских памятниках, именно в надписях Koshko—Zaidam В. В. Р а д л о в нашел также следы подобной множественной терминологии, хотя в новейшее время следы классификационного родства, кроме терминов «старший брат», там совершенно исчезли. Поэтому, встретив в тексте выражение: «моя мать», «султанша» и «матери», он перевел последнее через мачеху. Ознакомившись с классификационной системой у гиляков, он был склонен толковать выражение «матери», как «матерей» классовых в отличие от матери родной.

С другой стороны, множественное число иногда обозначает собирательное из родственников родных классов: например, „чег:kуп“ (буквально «твои отцы») употребляются в значении отец с матерью, отец и сородичи: „n'eorankxun“ (буквально «мои жены») — в смысле возлюбленной и ее подруги; «ymg:ikуп» (буквально «зятья») — зять вместе с женами. Любопытно, что в юкагирском, повидимому, встречается такое же явление. Сужу об этом по одному случаю, приведенному у И о х е л ь с о н а, где человек говорит «мои отцы» вместо «мой отец», хотя И о х е л ь с о н допускает, что множественное число могло быть употреблено из уважения к отцу, но, как это видно из контекста, «друг к моим отцам будет кочевать», об отце говорится здесь заглаза, и, следовательно, в оказании особого уважения и надобности не было.

---

[1] Л. Ш т е р н б е р т. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, I, стр. 13, строка 173, Петербург, 1908, изд. Академии наук.

[2] Ibid., стр. 85, строка 108-109; стр. 86, строки 120-122.

Термины родства в переносном смысле.

Любопытно, как отражаются термины родства на терминах, употребляемых между лицами, состоящими не в брачной связи, на возлюбленных. Оказывается, что в эту область часто переносятся термины из терминологии матримониальной. Так, женщина величает возлюбленного: o'копо (муж на западном диалекте), az'myч (мужчина, муж на восточном диалекте), ivn (жених), navx (из терминологии группы тестя и зятя). Очень интересно, что этим последним термином, равно как термином axmalk, называют себя иногда чужие между собой жены «братьев» и шутя мужчины, имеющие внебрачную связь с одной и той же женщиной, между тем термин navx и axmalk приобрел в практической жизни значение «товарищ», «участник в общем деле». Таким образом термин «navx» по своему значению в этих случаях совершенно совпадает с знаменитым гавайским термином punalua в семейной группе, получившей от него свое название.

В результате нашего обзора родственной терминологии мы находим у гиляков типичную классификационную систему родства.

Сводя воедино термины агнатного и когнатного родства, мы получаем следующие классы:

I. Tuvn = ruvn (В. Д.).
ruf (З. Д.).
В поэзии (редко): ki-vung.
Отдельно:
a) akand, aki — as'xand, as'x (В. Д.).[1] ykind, yki—as'x (З. Д.).
b) nanaxand, nanx (В. Д.). nynx (З. Д.).
c) ranr: (З. Д.).
d) nanaxand, nanx (В. Д.). nynx (З. Д.).

I. Братья и сестры (немец. Geschwister): родные единокровные и единоутробные; дети братьев родных и боковых всех степеней родства; дети сестер родных и боковых всех степеней родства.

a) Старший брат (tuvn), старшая сестра (tuvn); младший брат и младшая сестра (tuvn); жена младшего tuvn (если „я" — женщина).

Старшинство в боковых линиях определяется не старшинством отцов, а возрастом соответственных лиц.

b) 1. Старшая сестра (tuvn).
2. Жена старшего tuvn (если „я"—женщина).

c) Сестра вообще (родная и боковая); tuvn женского пола.

d) Старшая сестра; сестра отца; сестра tuvn отца; свекровь; сестра матери, если она замужем не за сородичем (в некоторых местах, с. Виахту), вообще же в этом случае она ymk.

II. Ymk.
Редко: oma (Северный Сахалин).

II. Мать родная и мачеха; жены всех tuvn отца; сестры жен братьев (tuvn) отца; сестры (tuvn) матери; сестры (tuvn) моего тестя и его tuvn.

[1] При личном обращении эти термины принимают звательную форму, например: вместо akand — aka; вместо as'x — as'xa.

III. Ytk, yt.
Другие формы: er:

III. Отец; отчим; tuvn отца;[1] муж „сестры" матери; брат (tuvn) мужа сестры матери; мужья сестер (tuvn) моего тестя и его tuvn; братья мужей сестер тестя.

a) Ytk или pilang, pila n'ig:yvyn (последний чаще).

а) Во всех случаях § III, когда речь идет о младшем tuvn отца (у гиляков с преобладанием восточного диалекта).

IV. Старший tuvn отца (у гиляков восточного диалекта); дед, прадед и т. д. по матери и по отцу; tuvn дедов, прадедов и т. д. (с отцовской и материнской стороны); отцы, деды, прадеды и т. д. мужей сестры матери; отцы, деды, прадеды (и их tuvn) мужей сестер тестя; старший брат мужа (у восточных гиляков).

V. Atk, app, appyk, apo, edr:, etk.

V. Ачik, acik, ачk (В. Д.); asi (охотское побережье); yчik, ytik (З. Д.).

V. Жены братьев матери и их tuvn; жены отцов, дедов и т. д. брата матери; жены сыновей братьев матери; мать, бабушка и т. д. жены; мать, бабушка и т. д. сестры жены и вообще ее tuvn; бабушка, прабабушка (с отцовской и материнской стороны).

VI. Og:lang, og:la, eg:lang, o:la.

VI. Сын или дочь — дети; дети всех братьев — tuvn (если „я" мужчина); дети сестер (если „я" женщина); дети сестер (tuvn) жены; дети сестер жены брата; дети дочерей братьев матери иих tuvn.

VII. An'g:ej, an'x (к северу от Амура), an'x n'umgu (Амур).
Другие названия: шank, шanx, ran'x.

VII. Жена; сестра жены; жена старшего tuvn; жена сына сестры (tuvn) матери; дочь брата матери и все ее tuvn; в некоторых местах на Амуре жену старшего tuvn зовут также ivy.

VIII. Jox, joxo.

VIII. Невестка; жена младшего брата (tuvn).

IX. Pu, ivn (В. Д.).
Pu, lf, o'kopo (З. Д.).
Другие названия: yчix, a'zmyч, utgu.

IX. Если „я" женщина: муж; сын сестры отца; tuvn сына сестры отца; муж сестры; старший tuvn мужа.

Отступления: 1. На материке к северу от Амура всех tuvn мужа зовут одинаково pu, ivn.

2. То же на западном берегу Сахалина в с. Тамлево и севернее все tuvn мужа — o'kopo, также jori; на Амуре — o'kopo, n'orej. Наоборот, у восточных гиляков старшего брата мужа в отличие от младшего всегда зовут atk, edr:, даже er: (см. группу IV).

X. Atk, atyk, axmalk.
Синонимы: app, appyk, aryr:, arиr:, yчx, arучx, edr:, eryr: (В. Д.).
Appak, appyk, app, appo, amal (З. Д.).

X. Брат матери; tuvn брата матери; отец, дед, прадед и т. д. брата матери и их tuvn; отец жены, отец сестры (tuvn) жены; tuvn отца жены отец, дед, прадед и т. д. отца жены и их tuvn; отец, дед и прадед и т. д. сестры (tuvn) жены.

[1] У гиляков материка и северо-западного побережья Сахалина, особенно, начиная с Тамлево; южнее только в с. Ямы. У последних для tuvn младшего от-

XI. Ŋavx, axmalk (navx чаще).

XII. Ymg:l, emg:l, navx (В. Д.). Синонимы (редкие): aшx, рошxr: (З. Д.). Rak n'ivux, rag-n'ivux, ога (последние на Амуре, в соседстве с ольчами). В виде исключения — o'kon.

XI. Брат жены и его tuvn; дети брата жены и их tuvn.

XII. Если „я" мужчина и мои жены: — сын сестры и всех моих женских tuvn; сын сестер отца и его tuvn; сын сестер дедов и т. д. и их tuvn; зять-муж дочери и ее tuvn; муж всякой женщины моего рода, всякой агнатки; всякий мужчина из того рода, члены которого (или хотя бы один) взяли жен из рода говорящего.

Совершенно изолированно стоит термин o'kon, характерный тем, что он одного корня с jox — невестка (невестка, жена младшего брата), т.-е. термин запретного характера. О термине navx необходимо сказать, что он употребляется чаще всего по отношению к мужу сестры и их детям мужского пола.

XIII. N'ern.

XIII. Если „я" мужчина: дочь сестры (tuvn); сестра мужа дочери и ее дочери и вообще всех женщин, родившихся в роде, члены которого взяли когда-либо жен в роде говорящего.

III.

КЛАССИФИКАЦИОННАЯ СИСТЕМА РОДСТВА И НОРМЫ ПОЛОВОГО ОБЩЕНИЯ И БРАКА.

Теперь посмотрим, в какой мере указанная система родства соответствует современным нормам полового общения и брака.

У гиляков, по крайней мере, в настоящее время, не может быть речи о каких-нибудь о б щ и х запретах внебрачного полового общения.

Половое общение с женщиной в глазах гиляка представляется совершенно безразличным естественным актом, как всякий другой естественный акт, отвечающий известной природной потребности человека. Запреты и ограничения касаются только определенных кругов, связанных агнатным или когнатным родством. Вне этих кругов половое общение не подлежит никакой регламентации, ни осуждению как со стороны общественного мнения, так и со стороны религии. Вне запрещенных кругов половое внебрачное общение знает только одно ограничение: реакцию того или другого заинтересованного лица. Молодые люди известного рода, имеющие права на женщин известной мест-

ца употребляется сверх термина ytk еще pilang, n'vil-nivux, соответствующий тунгусскому a'ga.

ности, могут быть недовольны чуждым узурпатором и основательно проучить чужака от залезания в чужие ему области, что, впрочем, случается очень редко. Гораздо серьезнее последствия, если в дело замешана замужняя женщина. Чужой, застигнутый in flagrante delicto с замужней женщиной, убивается на месте преступления; таков был обычай, по крайней мере, до самого последнего времени; немногих только страх перед уголовной репрессией стал удерживать от импульсивных убийств, которые начинают заменяться дуэлями и выкупами. Менее страдает в таких случаях женщина: ее основательно избивают, но до убийства дело никогда не доходит: во-первых, потому, что, как мы увидим далее, женщина считается всегда когнаткой мужа, во-вторых, потому, что она ценность, обошедшаяся довольно дорого ее мужу, и притом необходимая рабочая сила. Так или иначе, без репрессии, кровавой для мужчины и более или менее кровавой для женщины, дело не обходится. Но все это касается только случаев с замужней женщиной. Половое общение с незамужней женщиной или вдовой, если оно происходит с согласия женщины, не вызывает никаких реакций даже со стороны отца или братьев жены, несмотря на их крайнюю заинтересованность в калыме, получаемом при выходе женщин замуж: мне, по крайней мере, о репрессиях в подобных случаях не приходилось слышать. Реакция со стороны родственников женщины возникает только в случае насилия: тогда возможны дуэли и тяжбы о выкупе. Нет также в настоящее время запретов для вступления в брак с лицом этой категории, т.-е. с лицами, не связанными родством. Другое дело между лицами, связанными классификационными терминами родства. Тут на сцену является законченная система ограничений и запретов. Тут на сцену является против нарушителей запретов и общественная реакция и категорический императив религии, под влиянием которых выработались соответственные инстинкты, обратившие искусственно созданные нормы в естественные чувства человека. На этой стороне психики гиляков мы остановимся более подробно впоследствии, когда будем говорить о половой нравственности, теперь перейдем к самым нормам запретов и ограничений.

Эти запреты и ограничения, оказывается, совершенно совпадают с родственной номенклатурой. Только те лица имеют право на половое общение между собой и на вступление в брак, которые, соответственно установившейся классовой терминологии, взаимно числятся в классах „pu“ и „anˈg:ej“, т.-е. от рождения

именуют друг друга «муж» и «жена». Все остальные классы подчинены безусловному запрету.

Кто же эти запретные классы? Прежде всего это обширный класс k:xal, т.-е. лица, рожденные в одном общем агнатном роде. Гиляцкий род абсолютно экзогамен: среди агнатов, как мы видели, нет классов, именующих друг друга «pu» и «an'g:ej»; среди них ни брак, ни половое общение невозможно. И при этом случае мы должны самым категорическим образом выступить против утверждения Шренка, что гиляцкий род эндогамичен. «Принадлежность к роду — говорит Шренк — не играет никакой роли в важнейшем явлении их жизни, именно в браке... Гиляки вполне допускают у себя браки между гиляками одного и того же кал'а (рода)».[1] В другом месте он говорит еще более определенно: «вступать в браки не могут только родные братья и сестры и дети двух родных братьев».[2] Это безусловно ложное утверждение было бы прямо необъяснимо для исследователя, проведшего около двух лет в общении с гиляками, если бы не тот факт, что Шренк не овладел гиляцким языком и вынужден был объясняться через проводника. На основании многолетнего общения с гиляками на их собственном языке и специально тщательного изучения брачного права, я категорически могу опровергнуть это ни на чем не основанное и вообще антинаучное утверждение Шренка: между лицами, рожденными в одном роде, ни брак, ни половое общение абсолютно не допускается.

Переходим к отдельным классам как внутри рода, так и вне его, которые исключены из права полового общения и брака.

Класс восходящих и нисходящих. Классы, члены которых зовут друг друга ,atk, ачik, ytk, ynik, папх и обратно og:la, т.-е. классы дедов и бабушек, отцов и матерей, агнатных и когнатных дядей и теток — с одной стороны, с другой — их потомки. Таким образом, исключено общение между восходящими и нисходящими не только в прямой, но и в самых отдаленных боковых линиях: ни между дядями и племянницами, ни между тетками и племянниками (и соответственно в классах их tuvn как в агнатной, так и в когнатной линии) половое общение не допускается. Но запрет в этих линиях не ограничивается только между лицами различных полов внутри этих групп; он распространяется и на лиц, состоящих

[1] Шренк, II, стр. 23, 24.

[2] Ibid., стр. 6

в браке с этими лицами, и притом не только с состоящими в фактическом браке, но и вообще на лиц, числящихся по родственной номенклатуре p u или a n′g:e j одного из этих лиц. Так, например, если «я» мужчина — мой дядя по отцу (ytk, pilang) не может иметь полового общения не только с моей женой, но и с самой отдаленной сестрой моей жены, хотя бы она была даже замужем за чужеродным человеком, ибо я ее зову an′g:ej — жена, равно как я не могу иметь полового общения не только с женой своего дяди по отцу, но и с сестрой его жены по отцу, хотя бы она была замужем за чужеродным человеком, ибо она мне ymk — мать.

Но запреты в этих группах идут еще дальше. Из родственной терминологии мы знаем, что к восходящим относятся, кроме указанных категорий, еще сестры отца жены и их мужья (они мои «матери» и «отцы»), сам отец моей жены и его жена и их братьями и сестры (tuvn) и все их восходящие (они мои «дяди» и «тетки»). Все эти лица также запретны соответственно их полу для «зятя» и его «жены» и классов их братьев и сестер (tuvn) как действительные деды и отцы, бабушки и матери, дяди и тетки к их прямому или боковому потомству.

Но не нужно думать, что упомянутые запреты между лицами восходящими и нисходящими представляют запреты между фактически различными поколениями. Нисколько. Различие в поколениях чисто номинальное: при классификационной системе, когда один и тот же термин ytk, ymk, atk — отец, мать, дед одинаково применяется как к лицам действительно восходящего поколения (к родному отцу, матери), так и к их братьям и сестрам; значение не только поколений, но и возрастов, совершенно пропадает: брат или сестра отца могут быть моложе говорящего, хотя они по отношению к этому последнему числятся матерями и отцами, и тем не менее запреты одинаково действительны в силу одной только родственной классификации.

Класс tuvn. Он состоит из двух групп — из 1) группы потомства агнатных братьев и кузенов и 2) группы потомства агнатных сестер и кузин.

Внутри каждой группы в отдельности во всех поколениях ни половое общение, ни браки не допустимы, что совершенно гармонирует с родственной номенклатурой, так как ни в одной из этих групп нет лиц, именующих себя pu и an′g:ej, все они tuvn.

Одно только отступление относительно потомства сестер за-

мечено мной, и то лишь у некоторых родов, а именно, если сестры замужем за чужими друг другу лицами, то запреты действительны только в первых двух поколениях. Но это чисто местное отступление, вызванное крайней стеснительностью запрета при крайнем недостатке женщин. Вообще же запрет строго соблюдается как в среде потомства братьев, так и в среде потомства сестер. Этот запрет, забронированный табу и который нам кажется противоестественным, у гиляков стал инстинктивным чувством, — именно запретом взаимного глядения друг на друга и разговора (см. ниже). До какой степени запреты внутри этой группы вошли в плоть и кровь даже в самых отдаленных степенях родства и даже по отношению к лицам, которых они называют «tyḷgund-tuvn» (агнатный кузен по преданию), превратившись в их представлении в естественное явление природы, можно видеть по их отношению к нарушениям этого запрета у их единственного домашнего животного — собаки. Среди собак, по убеждению гиляков, брат и сестра не совокупляются. Исключения очень редки, и их приписывают навождению milk'a (злого духа). Поэтому, когда гиляк замечает подобное кровосмешение, он обязан убить собаку, иначе грех падает на него самого. Правда, убиение производится по религиозному ритуалу, путем церемонии удушения, кровь брызгают в жертву во все четыре стороны, но для собаки это является наказанием за кровосмешение. Любопытно, однако, что кровосмешение между восходящими и нисходящими (сыном и матерью и т. п.) среди собак гиляками терпится и преступников не убивают (не по утилитарным ли соображениям, так как производители очень ценятся ими?).

Когнатные кузены и кузины.

Здесь, конечно, речь может итти только о кузенах и кузинах когнатных, т.-е. о детях брата и сестры, так как дети братьев, с одной стороны, дети сестер, с другой, считаются tuvn, и о полной запретности внутри каждой из этих групп мы уже говорили. Из номенклатуры родства мы знаем, что термины, употребляемые кузенами между собою, стоят в зависимости от того, является ли кузен или кузина, к которым обращаются или о которых говорят, сыном или дочерью брата матери или сестры отца, именно: если «я» мужчина, то дочь брата своей матери я зову aṇ'g:ej (жена), и обратно, она меня — pu (муж); но моя сестра зовет сына брата моей матери axmalk, navx (тесть, свояк), и, обратно n'ern — свояченица, т.-е. терминами, ничего общего не имеющими с терминами матримониальными; и эти термины совершенно соответ-

ствуют действительности. Половое общение и брак между дочерью сестры и сыном ее брата (и соответственно между их tuvn) не допускаются; наоборот, брак между сыном сестры и дочерью ее брата не только допускается, но считается правомерным явлением. И в этом случае, как и во всех других, термины брат и сестра — термины классовые, т.-е. нормы, действующие между детьми брата и сестры, распространяются на детей братьев и сестер самых отдаленных степеней родства и свойства. Таким образом, обменный брак между детьми братьев и сестер, как это практикуется, например, у тунгусских народов, не допускается; сыновья имеют права на дочерей брата, но сыновья брата запретны для дочерей сестры, и это для всех классов tuvn. Эта норма, кажущаяся частного порядка, касающаяся только братьев и сестер, играет огромную роль в нормах, регулирующих половые отношения между целыми родами, как это мы увидим в следующем отделе.

Особенно поразительно то, что указанные запреты, регулирующие отношения между детьми брата и сестры, распространяются не только на класс их детей — кузенов, но и на оба рода в совокупности. Права и запреты, связывающие детей брата и сестры и их кузенов, распространены на все поколения обоих родов; именно, в каждом поколении, как мы видели в предыдущем отделе, все мужчины класса tuvn в роде сестры и все женщины — tuvn в роде брата зовут взаимно друг друга от рождения pu и an′g:ej, и они, действительно, имеют право полового общения и брака. Но мужчины из рода брата и женщины из рода сестры друг для друга абсолютно запретны во всех поколениях, и называют друг друга namax (старшая сестра), если она в восходящем поколении, и n′ern, если в одном поколении, а женщины зовут этих мужчин — axmalk. Таким образом, женщины из рода замужней сестры запретны для всего рода ее брата. Еще более поразительно, что нормы эти распространяются на роды зятя и тестя вообще, хотя бы отцы брачущихся были совсем чужие; стоит только одному какому-нибудь члену из рода *A*, положим, жениться на женщине из рода *B*, хотя бы эта женщина и члены ее рода совершенно были чужды роду *A*, и между обоими родами устанавливаются такие же отношения, как-будто тесть данного человека был братом его матери: весь класс «сестер» (tuvn) в каждом поколении рода тестя — это жены «братьев» (tuvn) рода зятя, и, наоборот, жены последнего запретны для первого.

Родственная номенклатура совершенно соответствует этим нормам: atk, axmalk — обозначает брата матери и тестя вообще, ymg:i — зятя вообще и сына сестры или даже всякого мужчину рода сестры. Эта норма приводит к очень сложным последствиям. Случается очень часто, что отдельные члены того или другого рода *A*, положим, брали жен из нескольких различных родов и, в свою очередь, отдавали своих женщин в несколько различных родов, и вот по отношению ко всем этим родам для рода *A* действуют те же запреты, что и в первом случае, когда дело шло только о двух родах, т.-е. женщины рода *A* запретны для всех родов, откуда члены его брали себе жен, и обратно, женщины всех родов, члены которых брали жен у *A*, запретны для рода *A*. Эта стеснительная регламентация усугубляется еще следующим ограничением. Род *B*, положим, откуда мой род *A* берет женщин, в свою очередь, берет жен у рода *C*, и вот этот род *C*, став axmalk'ом рода *B*, становится axmalk'ом и моего рода *A*, и, следовательно, жены моего рода запретны не только для рода *B*, моего непосредственного axmalk'а, но и для рода *C*, который, как мы видели, называется в отличие от первого «tujma axmalk» — (дальний тесть) на Амуре — tun'g:i axmalk. Но это явление имеет и свою обратную сторону. Если для того или другого рода, по мере того, как увеличивается число родов, берущих у него женщин, соответственно растет количество запретных родов, то, с другой стороны, по мере того, как его члены начинают брать жен из различных родов, соответственно возрастает число доступных женщин в этих родах тестей, потому что в каждом из этих родов являются новые целые классы жен — an'g:ej. Тем не менее расширение запретов на роды axmalk'ов самых отдаленных степеней, естественно, вызвало среди малочисленного племени, насчитывающего едва 4½ тыс. населения, вполне понятные стеснения, приведшие к некоторому ограничению сурового принципа, а именно, запреты в настоящее время не восходят далее родов axmalk'ов третьей степени, и если тот или другой род берет жен из многих родов, то запреты ограничиваются двумя поколениями, а если взятая женщина умерла бездетной, то уже во втором поколении ограничения падают.

Класс jox. Наконец, остается еще один запретный для мужчин класс, который называется jox. Из родственной номенклатуры мы знаем, что этим именем называет мужчина два совершенно различных класса женщин, именно, с одной стороны, класс жен своих og:la (нисходящих) и, с другой стороны, — жен

своих as′x, т.-е. младших братьев (tuvn) и сестер этих жен. Что касается первого класса, то о запретности его мы уже говорили, говоря о запрете между лицами восходящих поколений и женами нисходящих. Запретность второй категории не столь безусловна. Из терминологии родства мы знаем, что по отношению к жене старшего tuvn практикуются в разных местах различные формы именования. В некоторых местах на Амуре, на материковом побережье и на северо-западном берегу Сахалина существует одно и то же название (если «я» мужчина) как для жен младшего, так и старшего брата (an′g:ej — жена), и в таких местах половое общение допускается со всеми женами братьев. Но этот порядок не доминирующий; доминирующим нужно считать порядок именования жены старшего tuvn — an′g:ej, т.-е. так же, как и для своей собственной жены и именования жены младшего tuvn запретным термином jox, и соответственно этому половое общение человека с женой своего младшего брата не допускается. Несмотря на господство этой нормы, в настоящее время, повидимому, первоначально как терминология, так и нормы общения были тождественны по отношению ко всем женам братьев без различия. За это говорит не только тот факт, что в некоторых местах, как мы видели, этот порядок сохранился еще до сих пор, но и некоторые черты терминологии, которые сохранились даже в тех местах, где господствует новый порядок. Так, например, дети зовут повсеместно безразлично жен всех братьев отца ymk, т.-е. тем же термином, что и свою собственную мать и (во многих местах) всех братьев отца ytk (отец), из чего должно заключить, что половые права мужчин в прежнее время распространялись и на жен всех братьев без различия.

Нормы правомерного полового общения.

Из родственной номенклатуры мы знаем, что целые группы мужчин называют целые группы женщин своими женами и обратно, т.-е. их мужьями. Эта странная номенклатура вполне соответствует действительности: выражаясь языком нашей собственной европейской номенклатуры, такие группы мужчин и женщин состоят в б р а к е.

Но прежде чем приступить к детальному рассмотрению этих, с современной точки зрения, странных отношений, необходимо, во избежание недоразумений, точно проанализировать значение термина «брак».

В институте брака заключаются три главных момента: 1) половое общение, 2) производство потомства и 3) общая хозяй-

ственная деятельность. Совершенно ясно, что существенно необходимым элементом брака является только первый момент, — именно половое общение; вторые два момента хотя и играют огромную роль в брачном союзе, могут совершенно отсутствовать. Бывают браки по естественным или искусственным причинам бездетные; бывают далее браки, хозяйственных целей не преследующие. Но само по себе половое общение между определенными лицами разных полов, хотя бы и регулярное, еще не составляет признака брака. Для того, чтобы половое общение превратилось в брак, необходимо, чтобы оно санкционировалось в той или другой форме данной общественной средой, чтобы оно не вызывало общественной или религиозной реакции, — словом, чтобы оно было правомерным.

Правомерность полового общения составляет, таким образом, существенный признак брака. В этом пункте представление о браке сходно у самых различных народов на самых различных ступенях развития. Если существуют различия, то только в тех формах, в каких осуществляется в браке половое общение. Эти-то различия, часто столь противоречащие представлениям современного общества, наиболее затемняют представление о браке, когда приходится сталкиваться с формами полового общения у первобытных народов.

Больше всего затемняется правильное понимание института брака у первобытных народов привычным нашим представлением о том, что брак непременно предполагает совместное сожительство супругов и, следовательное, явное и регулярное осуществление супружеских прав.

Между тем у многих народов, не только первобытных, но даже исторических, этого вовсе не требовалось. У спартанцев, например, женщины жили отдельно от мужчин, и свидания между мужем и женой происходили обязательно тайно.

Так оно, и как общее правило, у многих современных первобытных народов, у которых существуют так называемые «союзы мужчин». Последние, в том числе и женатые, проводят все время в общем доме, куда нет доступа женщинам, а жены и дети живут в особых маленьких домиках. На островах Фиджи супруги могут провести ночь только тайком. Подобное явление находим и у народов, не знающих мужских союзов. Так, например, у айну женщины, по выходе замуж, часто остаются в доме отца, а муж, проживающий в другом селении, иногда очень отдаленном от селения тестя, только на известное время года является

к жене. У киргизов, до окончательной уплаты калыма, муж иногда целыми годами является к своей жене только ночью и то тайком от родителей. Регулярности не видим даже у полигамистов мусульманского типа. Турок может иметь в своем гареме женщин, с которыми он годами не имеет полового общения, но они, тем не менее, считаются женами, состоящими в браке с ним. Еще менее условие совместного сожительства и регулярного полового общения возможно у народов, у которых по общественно-установленному порядку целая группа мужчин считает целую группу женщин своими женами и обратно, и мужчина осуществляет свое право только по мере возможности.

У австралийского племени dieri каждый «куми» (термин, соответствующий гиляцкому pu — муж) находит свою «кроки» (жену) на всем протяжении своей территории, в какое бы селение он не явился. Куми может прожить всю жизнь, не видав той или другой из своих бесчисленных кроки, но она тем не менее его жена, ибо, явись он в ее селение, он может осуществить свое право, не подвергаясь, как если бы это сделал не куми, ни осуждению общества, ни каре богов, ни реакции со стороны индивидуального мужа своей кроки.[1] Потенциальность правомерного полового общения у разных народов принимает различные формы, но юридическая сущность отношений остается та же. В одном месте лица, связанные такой формой брака, облечены не только правами, но и обязанностями, иначе говоря, та или другая сторона не вправе отказываться от полового общения с лицом, на то управомоченным. Так, например, у чукчей женщина не считает возможным отказать мужчине, состоящему с ее мужем в отношениях «переменного брака».

У других индивидуальным симпатиям предоставляется полный простор; например, у тех же куми и кроки, у тунгусских народов, у гиляков, у которых для полового общения требуется согласие обеих сторон, но раз согласие имеется, общение становится правомерным. В сущности, тут мы имеем то же явление, что и в чистой полигамии. Муж может предпочитать одну жену другой, даже совершенно избегать ту или другую жену, но брак тем не менее налицо. То же и при групповом браке: несмотря на разрозненность местожительства групповых супругов и на чистую потенциальность супружеских прав, правомерность полового общения внутри группы, и, следовательно, брак налицо.

[1] Fison and Howitt. — Kamilaroi and Kurnai, 1880. p. 340 f.

Конечно, для брака наиболее нормальным является совместное сожительство супругов и регулярное половое общение. Стремление к этому мы наблюдаем, хотя и в различной степени, у самых различных народов. Этого стремления не нужно только смешивать со стремлением к индивидуальному обладанию. Инстинкт полового подбора, индивидуальные симпатии действительно толкают и первобытного человека к установлению парных связей той или иной продолжительности. Но парность не предполагает ни обязательного и индивидуального обладания, ни, тем более, обязательного совместного сожительства. Мы уже приводили примеры айну, жена которого часто остается жить в доме родителей, иногда в нескольких днях пути от своего мужа. Но у айну брак чисто индивидуальный. Тем более естественно отсутствие упомянутых условий у тех народов, у которых существуют групповые формы брака, ибо лица, на которых распространяется право полового общения, многочисленны, и поэтому самому совместное сожительство, и, следовательно, регулярное осуществление права полового общения между всеми лицами, состоящими в групповом браке, редко имеет место.

В действительности, совместное сожительство и регулярное общение связано не с половым моментом брачного союза, а с хозяйственным. Там, где хозяйственные условия требуют совместного сотрудничества целой группы лиц и допускают совместное сожительство, — там групповой брак может превратиться в регулярный, коммунальный. Но такие условия редко достижимы в первобытном обществе. Возможны они — да и то не часто — в тесном кругу братьев: тут групповой брак действительно сопровождается столь привычными для нас элементами совместного сожительства и регулярным осуществлением супружеских прав. Примеры такого рода мы встречаем у гиляков, у некоторых тунгусских племен, также в Тибете, в Индии и в других местах. Но и такие сожительства редки.

Вопреки старому мнению, привыкшему изображать жизнь первобытных людей в коммунистических красках, в действительности хозяйство первобытного человека, по крайней мере, способы добывания средств существования, преимущественно индивидуальные в настоящее время, и только на известные моменты возникают формы общего сотрудничества, которые, по миновании в них надобности, так же быстро прекращаются, как и возникают. Типичный образец индивидуального хозяйничанья мы можем видеть у бродячих оленеводов-тунгусов, которые

только на короткое время раза два в год сходятся вместе, да и то небольшими родственными группами. В обыкновенное время они живут врозь на далеком расстоянии друг от друга, выбирая каждый для себя свою территорию для пастбищ и охоты.

У народов не пастушеских, живущих теснее, формы хозяйства все же более или менее индивидуальные. При таких условиях совершенно естественно, что каждый человек, ведущий свое особое хозяйство, стремится к тому, чтобы иметь при себе женщину, которая, сообразно естественному разделению труда между полами, делила бы с ним его хозяйственные труды. Таким образом, возникает само собой совместное и регулярное сожительство между мужчиной и одной или несколькими женщинами. В обществе, где существуют групповые нормы полового общения, такие индивидуальные союзы ничего не изменяют. Индивидуальная жена живет постоянно в одном доме со своим мужем, работает с ним, сообща воспитывает детей, обязана следовать за ним, куда он пожелает, но в то же время она имеет право безнаказанно уделять свои ласки и целой группе лиц, которым это по установленному праву допускается. Жизнь санкционировала такие индивидуальные союзы, тем более, что хозяйственные интересы тут совпадают с другим могущественным мотивом полового подбора, индивидуальным влечением представителей различных полов. Таким-то образом, рядом с нерегулярными брачными отношениями, возникают союзы индивидуальные, тоже санкционируемые обществом. Возникает порядок, при котором каждый отдельный член общества может состоять одновременно в индивидуальном браке и групповом. Лица, состоящие в индивидуальном браке, связаны не только регулярным половым общением, совместным сожительством, но и общим хозяйством и общим потомством. Но в то же время каждому из них предоставляется правомерная возможность иметь половое общение с лицами своей брачной группы. И хотя подобное половое общение совершается нерегулярно, требует часто обстановки таинственности и предполагает обыкновенно согласие обеих сторон на каждый акт общения, но именно потому, что оно общественно-признано, правомерно, не вызывает никакой ни общественной, ни религиозной реакции, то, выражаясь юридически, — ибо брак есть термин права — мы должны такие отношения определять, как отношения брачные. Это не только теоретически верно, это совпадает также с юридическими воззрениями тех народов, у которых эти институты существуют.

Об этом прежде всего свидетельствует уже сама родственная номенклатура, по которой индивидуальные и групповые супруги в названиях не различаются. Далее, отношения эти возлагают на участников группового брака обыкновенно те же обязанности, что и на индивидуальных мужей. Так, например, когда индивидуальный муж умирает, один из членов группового брака должен заступить место мужа вдовы, даже если бы она оказалась уже неспособной к половому общению, и содержать ее и ее детей, которые обыкновенно и считаются детьми всех членов группы.

Теперь станут для нас понятными гиляцкие брачные классы „pu" и „an'g:ej", к подробному рассмотрению которых мы и переходим.

Классы „pu" и „ang:ej". Мы уже говорили, что для гиляка, по крайней мере в настоящее время, не возбраняется ни религией, ни общественным мнением иметь половое общение или вступать в брак с любой женщиной своего или соседнего племени, кроме тех, которые связаны с ним тем или другим запретным термином родства. Но по отношению к таким чужим женщинам у него нет никаких прав: незаконное половое общение сопряжено с риском кровавой реакции со стороны известных групп мужчин, а индивидуальный брак является простой гражданской сделкой, сопряженной с тяжелыми условиями платы за невесту. Гиляк, естественнее всего, ищет поэтому полового общения или законную жену среди женщин, на которых у него для этого имеются специальные права. Это именно те женщины, которых по родственной номенклатуре либо уже от рождения, либо с другого точно определенного момента он называет an'g:ej (жена), а всех ее агнатов — axmalk'ами (тестями). Мы уже знаем, кто эти женщины. Это прежде всего: 1) дочери всех «братьев» матери; 2) все «сестры» жены; 3) «сестры» жен братьев; 4) «сестры» тестя сына; 5) индивидуальные жены всех aki, т.-е. братьев, которые старше говорящего (у большинства гиляков); 6) индивидуальные жены всех «братьев» говорящего, без различия возрастов (в некоторых местах).

Каждая женщина, в свою очередь, как мы знаем, зовет своим мужем, кроме своего официального мужа: 1) всех сыновей сестер отца; 2) всех мужей своих «сестер» и «братьев» этих мужей; 3) всех младших «братьев» своего мужа (если она замужем за одним из них), а у некоторых — всех братьев мужа.

Все эти категории «жен» и «мужей» отнюдь не номинальные

категории. За этими классовыми терминами (pu и an'g:ej) кроются в действительности два важных реальных права: 1) право на индивидуальный брак; 2) право на половое общение (брак групповой).

Рассмотрим каждое из этих прав в отдельности.

Право на индивидуальный брак.

Прежде всего категории pu и an'g:ej связаны правом на брак; иначе говоря, из всего круга лиц, связанных терминами родства, только эти одни имеют право вступать друг с другом в индивидуальный брак; все прочие категории родственных групп в брачном отношении запретны друг для друга. Но это право отнюдь не исчерпывается отрицательным признаком — отсутствием запрета на матримониальные союзы. Конечно, в глазах гиляка крайне важно и мнемонистическое значение этих терминов само по себе, ибо, при крайней запутанности родственных отношений, твердое знание брачных классов является единственной гарантией против нарушения строжайших табу браков в запрещенных степенях родства. Тем не менее мнемонически-разрешительным значением правовое содержание этих терминов отнюдь не исчерпывается. Запреты на брак, как мы видели, отсутствуют и между лицами, совершенно чуждыми друг другу в родственном отношении, и тем не менее лицам таких категорий называть друг друга pu и an'g:ej до вступления в брак совершенно недопустимо. Нет, право на индивидуальный брак между лицами категорий pu и an'g:ej не голое nudum jus; это право, которое является в то же время и обязанностью, долгом для обеих заинтересованных сторон. Эта обязанность прежде всего видна на категории «братьев» и их индивидуальных жен, состоящих, как мы знаем, между собой взаимно в отношениях pu и an'g:ej. Вдовы «братьев» (родных и боковых) по общему правилу не могут выходить из рода и становятся, по решению сородичей, женами братьев, переживших их мужей, совершенно независимо от желания этих братьев: никто из них не может отказаться от присужденной ему вдовы.

В тех родах, где «старшие братья» исключены из класса «pu» по отношению к женам «младших братьев», там вдовы достаются обыкновенно одному из «младших братьев» умершего; но и тут, за отсутствием «младших», кто-нибудь из «старших» братьев обязан принять к себе вдову, без права, впрочем, на половое общение с ней.

Но не в этом, столь обычном, институте левирата, о котором

нам еще придется говорить особо, кроется типичная сторона брачно-правовых отношений между pu и an'g:ej. Левиратный брак — явление более или менее исключительное и обнимает только один незначительный класс этой категории. Самая характерная сторона брачных право-обязанностей между pu и an'g:e кроется в других классах этой категории, известных нам из терминологии родства, иначе говоря, в условиях нормального брака. Этот право-обязательный характер брака между pu и an'g:ej, правда, под влиянием причин, о которых будем говорить впоследствии, значительно поколеблен, — гиляки берут жен и вне указанных категорий; но не эти брачные союзы представляют собой излюбленную, характерную форму даже современного брака. Наоборот, все, и современные обычаи, и древний эпос, одинаково говорят за то, что именно среди классов pu и an'g:ej брак был обязательным и наиболее удовлетворяющим специфическим воззрениям гиляка. Чтобы показать, насколько императивно это сознание обязательности браков между лицами классов pu и an'g:ej, достаточно привести один пример из записанного мною сказания. В этом сказании рассказывается о борьбе между молодым гиляком и таинственным оборотнем-шаманом. Борьба оканчивается тем, что оборотень получает смертельную рану и возвращается в свою юрту. На смертном одре он вспоминает, что приходится дальним axmalk'ом убийце, т.-е. членом того рода, откуда род убийцы имеет право брать жен, и именно из той категории лиц этого рода, дочери которых являются an'g:ej убийцы. Тогда он немедленно велит позвать в свой дом убийцу, т.-е. человека, по отношению к которому обязательна кровавая месть, хотя бы убийство было неумышленное, человека, которого впустить в свой дом величайший грех, и в присутствии собравшихся членов рода торжественно объявляет: «Хотя этот человек меня убил, дочь ему мою дайте. Ни за что мое слово не потеряйте». Такова сила древнего категорического императива браков внутри категорий pu и an'g:ej. Этот императив жив и теперь.

Вернемся на момент к терминологии родства. Полный анализ этой терминологии в связи с основами брака мы сделаем впоследствии. Сейчас для нашей цели необходимо напомнить следующие факты: 1) жены сородичей, смотря по поколению, называют друг друга то старшими и младшими «сестрами», то «тетками» и «племянницами»; 2) все агнатные родственники жены считаются по поколениям «тестями» для всех сородичей этого че-

ловека; 3) сестру своего «тестя» человек называет «матерью», а дочь брата матери — женой (an'g:ej). Судя по этому, 1) жены всех членов каждого данного рода должны быть взяты из одного рода и, следовательно, в каждом поколении они сестры (родные и боковые); 2) род этих женщин для каждого отдельного мужчины — род его матери, а женой каждого отдельного человека должна быть дочь брата матери. Это мы видим в действительности, несмотря на все отступления новейшего времени, причины которых нами будут выяснены впоследствии. Идеалом сородичей считается иметь женщин из о д н о г о рода, из одного рода общих axmalk'ов; если это оказывается невозможным и приходится прибегать еще к другому роду, то опять-таки предпочтительно из того, который уже является axmalk'ом для данного рода, т.-е. откуда уже его отдельные сородичи, деды и отцы и раньше по тому или другому случаю брали себе жен. При этом для каждого отдельного лица самый излюбленный брак — это брак с дочерью брата матери. «Pfandyh an'g:ej gen urdra» — «из рода твоих « pandf» (см. выше), из рода, из которого ты произошел (родился), т.-е. из рода, откуда твоя мать, жену должно брать», гласит гиляцкая максима. «О доме брата матери тоскую» — таков обычный мотив современной гиляцкой песни. И статистика доказывает, насколько эти принципы играют роль в действительности. Уже с первых дней своей статистической переписи, еще не осведомленный во всех тонкостях родственной номенклатуры, я поражался, как много в каждом роде жен сородичей, взятых из одного и того же рода, называвших друг друга по поколениям мужей сестрами и тетками и действительно оказавшимися таковыми. Приходилось регистрировать множество гиляков, состоявших в браке по нескольку раз, и чаще всего жены их оказывались из одного и того же рода, и, именно, из рода матери мужа. Один из моих спутников в путешествии, Исайка, был женат три раза и все на женах из одного и того же рода. А во множестве случаев оказывалось, что мужья и жены не только когнатные кузены, но соответственно дети родных сестер и братьев.

В предпочтении, оказываемом и поныне этой форме брака, всегда сказывается религиозный императив; мы видели выше, что только такой брак считается «чистым». О роли этой формы брака у гиляков можно выразиться в тех же словах, в каких она описывается у племен Song и Bygar из провинции Sathpuras в Центральной Индии. У этих племен «брак между кузенами почти

принудителен в случае, когда у брата дочь, а у сестры сын».[1]

У гиляков императивность этого брака столь велика, что подобные браки заключаются очень часто вскоре после рождения будущих супругов во избежание возможных случайностей, которые могли бы помешать этому важному вопросу. Первая забота матери вскоре после рождения сына — это сделать все возможное, чтобы обвенчать его с дочерью одного из своих братьев. Ритуал выражается в том, что ребенок-жених или его отец перевязывает ручку невесты ниткой, скрученной из волос собачьего меха и крапивы — магические символы общего хозяйства — собаководства — и рыболовства: из крапивы выделывают сети. С этого момента брак заключен, а когда невеста несколько подрастет, приблизительно в возрасте 4—5 лет, она обыкновенно переходит в дом жениха, где растет с ним вместе, называя друг друга, как это ни кажется для нас странным, ласкательными именами «жена моя», «муж мой» (n′an′g:ej, n′fu) вплоть до наступления половой зрелости, когда уже без всякого ритуала они становятся фактическими супругами, без всяких формальностей, которые обычно требуются при заключении брака с посторонними. Этим обычаем объясняется, вероятно, то, что взрослые супруги величают себя чаще всего „уг:х" и „mam", т.-е. старик и старуха, так как в возрасте, когда большинство из нас только собирается жениться, у гиляков молодые супруги уже могут справлять свою серебряную свадьбу. Обычай этот приводит иногда к уродливым брачным союзам. Нередко можно встретить в одной юрте чету, называющую себя мужем и женой, причем муж — подросток лет 16, а жене только 4—5 лет. Это объясняется тем, что либо старшая сестра последней умерла, либо мать ее значительно моложе своего брата. Так или иначе подобные случаи еще более подчеркивают императивность упомянутых браков. Характерно, что особенно ревностно исполняется этот обычай в наиболее богатых семьях, которые обыкновенно отличаются особенно строгим соблюдением всех древних обычаев и обрядов.

О первоначальной обязательности браков между ри и an′g:eŋ свидетельствует другая чрезвычайно важная особенность этой формы брака, а именно та, что калым, т.-е. плата, получаемая отцом или братом невесты и играющая в современном браке, в вопросе о выдаче женщины замуж, огромную роль, тут совершенно отсутствует, или, по крайней мере, играет ничтожную

[1] Fison and Howitt. — Kamilaroi and Kurnai, p. 154.

роль. При браках между кузенами первой степени калым не только не требуется, но о нем даже запрещается упоминать при сватании.

Отсутствие калыма в браках между pu и an'g:ej ясно свидетельствует о том, что брак между этими категориями был в свое время браком обязательным, а при обязательности, разумеется, не может быть речи ни о каких финансовых обязательствах.

Несомненно, что калым явился институтом позднейшим. В традиционных поэмах гиляков, так называемых n'astund, в которых так часто описывается процедура сватания, о калыме никогда не упоминается. Наоборот, лодку невесты «тести» обыкновенно наполняют всевозможными драгоценностями.

Принимая во внимание, какую огромную роль играет калым в хозяйственной жизни гиляка, представляя нередко единственный ресурс — поставить на ноги хозяйство бедного человека, приходится признать, что пренебрежение калымом в браках указанной категории не может вызываться причинами сентиментального свойства; мотивы такого отношения к калыму должны быть более повелительного характера, а именно, религиозного. Каковы эти мотивы, нам придется говорить еще подробнее впоследствии.

Для иллюстрации мы укажем только на те удивительные отношения, которые, благодаря этой религиозной повелительности браков между pu и an'g:ej, характерно установились между лицами класса «тестей» и их юридических «зятей». Эти отношения поражают своей трогательной нежностью, преданностью и бескорыстием. К yng:i, хотя бы только потенциальному, «тести» относятся иногда лучше, чем к собственным детям. «Зятя кормить надо», гласит религиозная формула отношений между «тестем» и «зятем». В этой сухой формуле скрыто богатое содержание. Не только в годину бедствия «зять» иногда вместе со своей огромной семьей переселяется на жительство к тестю, кормясь у него без всякой платы в течение месяцев и даже несколько лет, но и в обычное время «зять» (хотя бы только по названию) — любимый гость в доме тестя.

Целыми месяцами гиляцкая молодежь шумно и весело проводит время в селениях своих «тестей», находя в каждой юрте самый радушный прием и самые изысканные угощения, а когда начинаются промыслы, «зять» непременный участник в предприятиях «тестя» и, возвращаясь к себе, увозит с собой, кроме обыч-

ных подарков, и свою долю добычи. В торжественные моменты жизни, например, на медвежьем празднике, «зятья» на первом плане среди приглашенных, — им то и предоставляется честь убить медведя. В трудную минуту войны, «тести» и «зятья», в случае необходимости, обязаны приходить друг другу на помощь.

И чтобы вполне оценить религиозную подкладку этих своеобразных отношений между «тестями» и «зятьями», нужно иметь в виду то распространительное толкование, которое гиляки, с чисто примитивной страстью к расширению своих первоначальных табу, придали термину «тесть».

Из терминологии родства мы знаем, что родом «тестей» считается не только тот род, откуда обычно сородичи человека берут жен, но и все роды, откуда хотя бы какой-либо один сородич случайно взял себе жену. Таким образом, у каждого человека может быть несколько родов «тестей», и все агнатки этих родов по поколениям считаются an'g:ej — женами его и его сородичей. Так оно в терминологии родства и так оно в жизни.

Каким образом развилась эта сложная система, об этом подробно придется еще говорить впоследствии.

Пока же сказанного, думаем, совершенно достаточно, чтобы видеть, что в области индивидуального брака звания pu и an'g:ej играли и играют огромную роль, символизируя собой замечательный институт права на брак — одно из многих благодеяний, которые родовой строй дает каждому из его участников.

Теперь укажем только на практическое значение этого института права на брак в настоящее время. Для современного гиляка женитьба одно из труднейших дел жизни. Не только в сказках, но и в действительной жизни «найти жену» составляет дело необычайной трудности. Прежде всего, это крайний недостаток женщин. У гиляков по подсчетам, сделанным на основании произведенных мною переписей, на 1000 мужчин приходится 785 женщин, при чем на изолированное охотское побережье приходится 694 женщины, между тем в среднем в Сибири на 1000 мужчин приходится 900 женщин. К этому следует добавить, что значительный процент гиляков, именно наиболее состоятельные лица, держит от 2—4 жен. Так, например, по моей переписи на западном берегу Сахалина к северу от с. Арково на каждые 9 человек одноженцев приходилось по 1 многоженцу, при общем отношении мужчин к женщинам как 1000 : 694. Один старый холостяк приходится на 11 женатых, один многоженец на 19 женатых. Нетрудно себе представить, как ограничен выбор женщин,

и без того ограниченный целым рядом запретов. При таком ограниченном выборе, при значительном преобладании мужчин над женщинами, калым, плата за женщин (ценностями или долголетней службой), естественно, достигает необыкновенно высокого размера. При таких условиях значительному количеству малосостоятельного населения пришлось бы совсем остаться вне брака. Вот тут-то коррективом является тот институт права на брак с лицами класса an′g:ej, о котором мы говорили выше. На первом плане к услугам гиляка дочери брата его матери, далее их боковые сестры, наконец, вообще дочери того обширного класса лиц, которых гиляк называет axmalk (тестями).

Каковы отношения этих последних к их зятьям, мы уже знаем, и ясно, поэтому, что приобретение индивидуальной жены среди an′g:ej, среди дочерей прирожденных axmalk'ов, обставлено наиболее благоприятными условиями. В крайнем случае, у человека остается верный шанс на вдов своих братьев. Но при общей низкой численности женщин в сравнении с мужчинами и при страшной конкуренции внутри каждого класса pu на своих an′g:ej, при чрезмерной жадности к калыму, развившейся под влиянием торговых сношений и значительно ослабившей традиционные матримониальные отношения, и эта привилегия сплошь и рядом может оставаться nudum jus. Вот тут на сцену выступает другой могущественный корректив индивидуального брака — брак групповой, ничем не ограниченное право на половое общение между классами pu и an′g:ej. К этому праву мы переходим.

Групповой брак. Если право и обязанность на индивидуальный брак в классах pu и an′g:ej значительно поколеблено неизбежным влиянием как исторических, так и бытовых условий, то право на брак групповой, право на половое общение между лицами этих классов продолжает сохраняться в полной силе. Право это не носит, правда, определенно принудительного характера: женщина не может быть принуждаема ни ее родными, ни pu к половому общению. Не допускается даже того, как это делается у народов, практикующих гостеприимный гетеризм, чтобы отец, брат или муж женщины предлагал дочери или жене делить ложе с гостем, который состоит ее pu. Не допускается также публичного проявления половой интимности. Никто не позволит себе в общей юрте улечься под одним покрывалом со своей групповой an′g:ej, даже по предварительному соглашению. Публичность половых сношений не допускается,

впрочем, даже между индивидуальными супругами.[1] Общение должно происходить не публично и не на глазах заинтересованного индивидуального супруга.[2] Если акт происходит ночью в юрте, где спят и посторонние, то каждый укладывается отдельно, и только, когда все уснули, мужчина или женщина (инициативу проявляют одинаково обе стороны, женщины, впрочем, реже) перебирается на ложе к своему групповому супругу, который может принять или отвергнуть ухаживание, если до того не произошло предварительного соглашения. Летом дело чаще всего происходит на открытом воздухе: днем излюбленное место «ловли» an'g:ej — места сбора ягод, вечером — где-нибудь за селением, близ колодца; зимой в юрте: днем в отсутствие посторонних, ночью после того, как все уснули. Наконец, бывают периоды, когда групповые супруги свободны от всяких стеснений. Женатые мужчины на несколько недель уходят в тайгу на свои охотничьи территории, а летом и зимой они беспрестанно разъезжают по гостям или на праздники. Вот тут полное раздолье для групповых супругов. Одно только строжайше требуется: ни сами участники, ни посторонние, оказавшиеся случайными свидетелями сношений групповых супругов, под страхом греха, не вправе публично рассказывать о подобных сношениях кому бы то ни было, в особенности заинтересованным лицам. Но эти требования непубличности, установленные в интересах мира между групповыми супругами, с целью предупреждения возможных припадков ревности, нисколько не умаляют публичности самого института группового брака, публичности самих супружеских прав. Права эти всенародно формулированы в юридических тезисах, ставших общим достоянием (самые формулы приведены ниже, в главе об отношениях братьев к их женам), — тезисах, которые каждый отец и каждая мать с самого раннего детства с религиозной заботливостью считают своей обязанностью сообщить своим детям. Публично групповые супруги не только держатся с непринужденной фамильярностью, но иначе не обращаются друг к другу, как с нежными словами: «муженек мой», «женушка моя». Но лучше всего публичность групповых брачных от-

[1] Избегание публичных ласк между индивидуальными супругами не есть исключительная особенность гиляков. По свидетельству Радлова, алтаец публично не позволяет себе в присутствии посторонних даже шуток со своей женой, между тем у этих народов в отношениях между полами господствует самая широкая свобода. Radloff. — Aus Sibirien, I, 314.

[2] Сравни подобное же явление у тибетцев. — Westermarck. — The Origin of marriage, p. 141.

ношений проявляется в случаях смерти человека, не состоявшего в индивидуальном браке. В таких случаях на погребальный помост, перед сожжением трупа, всходит одна из групповых жен (обыкновенно жена старшего брата) и во всеуслышание оплакивает его, как возлюбленного, как мужа. Любопытно, что при переговорах между pu и ang':ej о предстоящем сеансе, употребляются часто те же символические действия, как и при сватании и брачных церемониях, именно, совместное курение или еда. Сказать женщине из категории an'g:ej: «Давайте вместе покурим» равносильно предложению воспользоваться своим супружеским правом.

Юридическая сущность этого специфического права, как мы говорили, заключается в том, что осуществление его, ставши известным, не вызывает ни реакции заинтересованных лиц, ни общественного осуждения, равно как не составляет религиозного правонарушения, что является привилегией чрезвычайно важного свойства, ибо половое общение с женщинами вне этой категории влечет за собой тяжелые последствия. Если это совершенно чужая женщина — хотя в настоящее время это не составляет религиозного нарушения, — то оно вызывает, как мы уже упомянули, кровавую расправу, если прелюбодеи захвачены in flagrante delicto, а в лучшем случае — жестокую дуэль на палках и штраф. Есть много оснований даже за то, что некогда общение с посторонними женщинами было под религиозным запретом. За это, между прочим, говорит следующий любопытный обычай. Если женщина, не связанная с мужчиной классовым родством, пытается соблазнить его, ловит за ногу в каком-нибудь уединенном месте (символическое предложение себя мужчине), то он (разумеется в случае, если не поддался соблазну) обязан, под страхом кары богов, публично требовать от женщины искупительного выкупа.[1]

[1] Мне лично пришлось быть свидетелем подобной церемонии выкупа. Это было в селении Тамлево. Один из моих спутников по путешествию, уже пожилой гиляк, однажды рано утром разбудил меня и с тревогой просил меня отправиться с ним на „суд" в соседнюю юрту. Там я уже застал большое собрание хозяев селения. Им мой спутник изложил свою жалобу на местную женщину, которая накануне вечером поймала его за ногу, на основании чего он требует „выкуп". Позвали преступницу. Она созналась, и по решению собрания она вынуждена была публично передать обвинителю присужденный с нее выкуп, именно, щенка и берестяную посуду. Почему штраф ограничился такими ничтожными предметами (если только это не были символы специально женского труда), я объясняю только тем, что виновная женщина была совершенно одинока и ничем более ценным не располагала.

Нужно иметь в виду, что гиляки очень страстны и далеко не любят упускать благоприятных случаев половеласничать хотя бы с чужими женщинами, так что упомянутый обычай приходится рассматривать, как пережиток эпохи, когда общение с чужими женщинами было под религиозным запретом. Еще строже дело между лицами запретных категорий: тут и осуждение общества, и упреки родных, и кары богов, и угрызения совести, и неизбежное изгнание. О случайном увлечении почти и речи быть не может, а при более серьезном чувстве оно рассматривается, как результат вселения злого духа, и люди предпочитают убить себя. Воздержание по отношению к лицам запретных категорий превратилось в такой же инстинкт, как у нас по отношению к матери или родной сестре. Тем мощнее осуществляется право полового общения между категориями pu и an'g:ej. В этом отношении о гиляках можно выразиться в тех же словах, в каких авторы описывают отношения между «куми» и «кроки» в Австралии: на всем протяжении своей территории, в каждом месте, где гиляк находит свою an'g:ej, он находит и свое супружеское ложе. Для этого гиляку необходимо только помнить термины родства. В этом я множество раз имел возможность убедиться во время своих путешествий по Сахалину. Сплошь и рядом я являлся со своими спутниками-гиляками в такие селения, в которых ни они, ни даже их отцы никогда раньше не бывали. Тем не менее после обмена несколькими фразами, открывались узы родства, и неведомые друг другу pu и an'g:ej с первой встречи затевали мимические переговоры о мимолетном супружестве.

Среди категорий женщин, с которыми гиляк имеет правомерную возможность полового общения, нужно различать незамужних от замужних. Девушки и у гиляков более стеснены в половом общении, чем замужние. Перспектива беременности и деторождения не улыбается и гиляцкой девушке; рождение ребенка от неизвестного отца по родовым воззрениям гиляков, представляется делом опасным уже по одному тому, что половые, брачные и родовые права и, еще более, религиозные права, определяемые отцом, совершенно неопределенны и могут привести к нарушениям табу, которых гиляк больше всего боится. Поэтому беременная девушка подвергается тяжким нареканиям со стороны отца, требующего либо назвать имя соблазнителя, либо вытравления плода или убийства родившегося ребенка. Но как ни тяжело нравственное состояние отдельных женщин в таких случаях, на практике дело

обстоит гораздо проще. Во-первых, многие с детства, как мы видели, состоят в замужестве, другие никогда не засиживаются: женщин так мало, что каждая девушка в период, когда соблазны становятся для нее опасными, уже состоит в браке. Наконец, те, которые не в замужестве и свободно предаются половому общению с мужчинами, крайне редко имеют дело с одним возлюбленным и, благодаря этой полиандрической практике, почти не подвергаются риску беременности. До каких размеров доходят эти полиандрические приемы общения девушек, достаточно привести близко мне известный пример. Жена моего приятеля Пигунайки, из селения Аркайво, симпатичная женщина, отличная хозяйка и мать детей, до замужества имела одновременно 14 возлюбленных в одном только родном своем селении, которые называли друг друга и она их navx, axmalk — товарищ, соучастник (любопытно, что navx — буквально значит то же, что punalua в известной морганов ской пуналуальной семье). При этом самое половое общение жены Пигунайки с ее возлюбленными происходило весьма часто одновременно. «Мужья» ее мне весьма добродушно рассказывали, как они собирались все 15 на полянке, неподалеку от селения, и один за другим осуществляли свои права. Любопытнее всего, что среди этой веселой компании был и сам Пигунайка, нынешний счастливый муж героини. При подобных условиях естественно, что в среде девушек an'g:ej гиляцкий юноша во многих отношениях чувствует себя гораздо лучше и свободнее, чем среди своих an'g:ej замужних, доступ к которым обставлен большими затруднениями, в виду преимущественных прав над ними их индивидуальных мужей. Туда, естественно, его больше всего и влечет. Но этих девушек он не находит в своем собственном роде, даже среди самых отдаленных своих tuvn. С ними он не только не вправе иметь половое общение, но даже и разговаривать не смеет. В своем роде он имеет только для полового общения женщин замужних. Между тем девушки an'g:ej весьма редко живут в одном селении с их pu. Дочери брата его матери, сестры жен его братьев, дочери его axmalk'ов; иначе говоря, род «тестей» — вот куда все симпатии влекут гиляцкого юношу. В юртах его axmalk'ов ему скрываться нечего: здесь его встречают с распростертыми объятиями, ибо, как мы знаем, ymg:i — самое близкое лицо axmalk'у и его жене. Ymg:i — предпочтительный товарищ по охоте летом и зимой. Он самый дорогой гость, его угощают самыми изысканными блюдами. Ему рады еще и по особой причине. С сородичами-братьями axmalk'и

и их сыновья не могут ни разговаривать, ни шутить, а ymg:i — правомерный собеседник, с которым можно веселиться, сколько душе угодно. И среди такой обстановки десятки девушек — его an'g:ej, с которыми открыто можно говорить, шутить и при случае иметь половое общение.

Теперь перейдем к отношениям pu к их замужним an'g:ej.

Из терминологии родства мы знаем, что замужними an'g:ej человека являются прежде всего индивидуальные жены его «братьев» (tuvn), при чем у гиляков, говорящих на западном диалекте, это относится ко всем tuvn, а у гиляков, говорящих на восточном диалекте, — лишь к старшим; далее — все замужние «сестры» его собственной жены; наконец, замужние сестры жен его tuvn — огромная категория, заключающая многие десятки лиц, разбросанных по всей территории гиляцкой оседлости. О последних двух группах — сестрах жены и сестрах жен братьев — необходимо сделать следующую оговорку: обыкновенно, в согласии с общими нормами гиляцкого брака, сестры выходят замуж за лиц одного класса tuvn, так что по отношению к сестрам жены и сестрам жен братьев действует общее правило о женах «братьев». Но, благодаря отступлениям от традиционных норм, может оказаться, что сестра жены «брата» или сестра его жены замужем либо совсем за чужим человеком, либо даже за кем-нибудь из случайных axmalk'ов.[1]

В этих случаях нормы полового общения, равно как и терминология, не однообразны. У большинства родов в обоих случаях половое общение с этими женщинами правомерно, участники зовут друг друга pu и an'g:ej, их дети друг друга — tuvn и сестер матери и их мужей соответственно зовут «матерями» и «отцами». Но у других родов, преимущественно у родов, соседних с айну, порядок другой. Если сестра жены человека вышла замуж за его axmalk'a, то половое общение с ней, как вообще с женой axmalk'a, не допускается абсолютно, и вместо an'g:ej мужчина зовет ее ачк (теща). Если же она вышла замуж за совсем чужого человека, то отношения между ними, как между чужими, т.-е. половое общение не считается грехом, но и не правомерно. Но, что особенно замечательно, это то, что потомство обеих семей считается во всех случаях и при таком отно-

[1] Случайным axmalk'ом я называю человека из такого рода, из которого случайно один какой-нибудь сородич лица говорящего тайно взял жену, в противоположность роду, из которого все сородичи обычно берут жен.

шении tuvn (братьями)[1] до третьего поколения, и это лучше всего показывает, что старый порядок требовал, чтобы сестры жены гиляка были женами его братьев.

Таким образом, вопрос об отношениях между гиляком и его замужними an'g:ej на практике сводится, главным образом, к отношениям к женам его «братьев» (tuvn).

Как мы сказали и как это видно из терминологии родства, одни роды строго различают между женами старших tuvn и младших, другие не делают между этими категориями никакого различия: у одних — только жены старших tuvn, у других — все жены tuvn без различия считаются an'g:ej каждого из tuvn, но в обоих случаях право этих pu и an'g:ej на половое общение несомненно.

У гиляков западных, не делающих различия между женами братьев, это право формулировали мне неоднократно в следующих, более чем ясных выражениях: «с женой младшего брата (его) старшему брату иметь половое общение дозволяется» («хорошо»), младшему (брату) с женой старшего (брата) иметь половое общение дозволяется («хорошо»).

В родах, делающих различие между женами младших и старших «братьев», мне это право было формулировано еще более рельефно: «среди сородичей, в одном и том же роде все дозволено («хорошо»), жена старшего (брата) все равно моя жена». Это несомненное и исконное право человека на «жен» своих tuvn неизменно осуществляется по всей гиляцкой территории до настоящего времени, с единственным ограничением, о котором мы говорили выше, т.-е. половое общение должно происходить не на глазах индивидуального мужа женщины и по возможности не публично. Право индивидуального супруга, конечно, преимущественное — он может т р е б о в а т ь от жены исполнения супружеских и хозяйственных обязанностей и следования за ним при

[1] Приведу пример, хорошо рисующий как отношения подобных tuvn (т.-е. детей сестер, мужья которых чужие друг другу) между собой, так и взаимные отношения их к своим женам.

Wremgin и Hibl — лица двух различных родов (k:xal), один из рода Fan'gi, другой из рода Xoi, но матери их были tuvn, т.-е. сестрами из одного и того же рода. И вот, несмотря на то что их отцы и они сами — лица чужеродные, они называют друг друга tuvn потому, что отцы были женаты на сестрах и имели право полового общения, их как tuvn, они друг с другом ни разговаривать, ни шутить не смеют (см. ниже, запреты), жены их считаются ymk (матерями) для их детей, а Hibl, как младший, имеет право полового общения с женой Wremgin'a.

всякой перемене местожительства. Он имеет формальное исключительное право на рожденных ею детей, но весьма часто гиляк, если он имеет несколько детей, считает своим долгом отдавать одного своего ребенка бездетному своему tuvn, если тот живет в другом селении. Но и субсидиарное право жены и ее групповых мужей в лице его «братьев» на половое общение столь же несомненно. Правда, групповые супруги должны искать удобного случая, чтобы в отсутствие индивидуального супруга (во время его сна, либо вне дома) воспользоваться своим правом, но случаев этих более чем достаточно. Мужчина большую часть времени проводит вне дома: то он на реке за рыбной ловлей, то по целым неделям на охоте или в отъезде, в гостях. С другой стороны и женщины отлучаются на целые дни в тайгу за ягодами, кореньями и т. д. Наконец, общение возможно по ночам в присутствии спящего супруга. Словом, осуществление права группового супружества не представляет особых затруднений. Этим правом наиболее полно пользуются холостые tuvn. Женатые прибегают к нему в своем собственном селении обыкновенно только в случаях какого-нибудь особенного увлечения той или другой групповой an'g:ej, но вне своего селения, когда они оказываются во временной разлуке со своими индивидуальными женами, женатые так же широко пользуются своими групповыми правами, как и холостые. И нужно сказать вообще, что характер отношений между групповыми pu и an'g:ej определяется, главным образом, условиями сожительства. При жительстве в разных селениях отношения между ними, естественно, могут быть только спорадические. Очень часто в таких случаях групповые супруги знают друг друга только понаслышке, но, столкнувшись, они обыкновенно быстро столковываются, и завязываются мимолетные связи, на которые весьма падки как мужчины, так и женщины, не предъявляя друг к другу никаких особенных требований симпатии, любви и пр. Нет ничего легче, чем столковаться таким случайно встретившимся pu и an'g:ej; стоит только где-нибудь в сенях или на дворе коснуться груди женщины, или сделать ей стереотипное предложение: «вместе покурим», чтобы убедиться в прочности шансов ухаживания. Иногда дело просто решается одними перемигиваниями.

На месте постоянного жительства между отдельными холостыми pu и их женами an'g:ej часто устанавливаются прочные связи, сопровождающиеся не только регулярными половыми сношениями, но часто и глубокими симпатиями и привязанно-

стями, что, впрочем, не мешает женщине корректно исполнять свои супружеские обязанности и по отношению к индивидуальному супругу и даже питать к нему истинную привязанность. Подобные отношения создают весьма часто крайне интересные конъюнктуры. Двое, реже трое, братьев, несмотря на полную хозяйственную самостоятельность, при которой каждый имеет возможность обзавестись особой индивидуальной женой, живут тем не менее вместе, имея одну общую жену. Официальным супругом этой женщины считается один старший брат, фактически приобревший ее на правах индивидуального супруга, но по молчаливому согласию жена является общей; об этом хорошо знают не только посторонние, но и дети братьев-супругов. С подобными явлениями приходится встречаться и в самых богатых и почтенных семьях. Мой большой приятель, мой первый учитель гиляцкого языка, упомянутый житель с. Танги, самый богатый гиляк на Сахалине, так именно жил со своим младшим братом, Плеуном. Этот последний сам был не менее способный человек, чем его старший брат, пользовался славой отличного охотника и успел накопить огромное количество «ценностей», так что легко мог взять себе не одну, а несколько жен, тем не менее он предпочел пользоваться женой старшего брата. Сложилось оно повидимому так: подростком он пользовался женой Гибельки на правах всякого младшего брата, но постепенно между ними возникла более прочная привязанность, и он предпочел, вместо самостоятельной женитьбы, жить постоянно с женой старшего брата, которую он, действительно, любил. Характерно тут то, что все, в том числе и сам Гибель, относились к этому, как к явлению, совершенно нормальному. Когда я обратился по этому поводу с вопросом к самому Гибелю, легкая тень скользнула по его красивому, умному лицу: он хорошо знал, как относятся русские к подобным отношениям, но вообще вопрос мой не произвел на него особого впечатления.

О своей жене он отзывался восторженно, детей любил нежно, хотя уверенности в том, что они от него, у него не могло быть никакой, а сын его, мальчик лет 14, больше питал привязанности к младшему брату отца, чем к нему самому. Ничто, разумеется, не могло помешать Гибелю удалить младшего брата из своего дома, или его вместе с женой, и купить себе другую и не одну, а несколько самых красивых и знатных жен. И при его крайнем честолюбии, при его непомерной любви к популярности, он не преминул бы предпринять самые решительные шаги для вос-

становления своей супружеской репутации, если бы он чувствовал что-нибудь шокирующее в регулярном и всем известном сожительстве брата с женой его. Случаю угодно было, чтобы Гибель пережил своего младшего брата, который трагически погиб в одиночестве во время зимней охоты в своем охотничьем балагане. Когда среди огромного и торжественного скопления съехавшихся со всех сторон гиляков покойный был уложен на посмертный помост, за несколько минут до сожжения взобралась на него с распущенными в знак траура волосами жена старшего брата, уселась возле покойника и во всеуслышание стала оплакивать своего «младшего мужа» и «возлюбленного» в таких же патетических и нежных выражениях, как если бы она была его индивидуальной женой.

Этот публичный акт лучше всяких описаний свидетельствует, как понимают гиляки отношения между мужчинами и женами его братьев.

Обычай общего постоянного сожительства братьев с общей женой не всегда легко подметить. Во-первых, половое общение тщательно оберегается от публичности; далее, обыкновенно гиляки живут большими юртами, по нескольку семейных братьев вместе, и постороннему разгадать сокровенные отношения очень трудно, тем более что о таких вещах говорят очень неохотно; наконец, редко какому молодому гиляку охота связать себя с женой родного брата; он предпочитает иррегулярные отношения с женами многих своих tuvn.

Но кроме группово-брачных отношений между братьями и их женами, среди гиляков встречаются — правда, не часто — еще и чисто коммунальные формы, именно, когда два или несколько братьев совершенно открыто и сознательно женаты на одной женщине. Такие случаи я встретил в 1910 г. даже на Амуре, где гиляки отличаются особенным индивидуализмом. Два или три брата формально сватают себе общую жену из рода axmalk'a или покупают чужую женщину и потом продолжают жить в коммунальном браке. Конечно, в то же время и мужья и их жены состоят в группово-брачных отношениях с целым рядом своих классовых pu и an'g:ej.

В старину такие явления, повидимому, были общими явлениями. Так называемые n'astund (героические сказания) и сказки сплошь и рядом начинаются словами: «n'ig:yvyn tenun' ruvn an'g:ej n'ena aivynd» — „два брата-гиляка одну жену содержали", и в дальнейшем раскрывается и само содержание этого понятия. В одном

из таких сказаний,[1] в котором рассказывается о похищении общей жены двух братьев горным человеком, мы находим такой пассаж, рисующий формы полового общения и отношение женщины к обоим мужьям: «В тот же вечер она те... жертвенные чашки сделала, чтобы ее мужья их с собой (на охоту) забрали; потом в ту ночь, поспавши несколько (т.-е. под одним одеялом со старшим братом), к младшему мужу (возлюбленному) своему, на средней наре лежавшему, забралась, с ним, совокупляясь, спала. На другой день ее мужья отправились». Любопытен финал этой сказки. После долгих поисков похищенной жены, старший брат (по нынешнему, ее индивидуальный муж) отчаялся в успехах поисков и вернулся домой, и, наоборот, младший брат ревностно продолжал поиски, и когда он, наконец, добрался до дома возлюбленной, рассказчик говорит, что женщина к своему мужу «pivner:kntox» (на самом деле, к брату своего индивидуального мужа) побежала (строка 58)»... Таким языком говорят не только в сказках, а повседневно. Когда мужчина говорит о своей жене или женщина о муже, они отнюдь не подразумевают своего индивидуального супруга, а того или другого из своих «мужей» безразлично. Точно так же, когда женатый человек говорит о своих женах (во множественном числе) или замужняя женщина о своих мужьях, то они всегда подразумевают индивидуального мужа и его братьев, и, наоборот, индивидуальную жену и жен своих братьев.

Право полового общения с женами братьев настолько срослось с обыденными представлениями гиляков, что они не в состоянии представить себе такого порядка вещей, при котором женщина могла бы представлять собственность одного мужчины. Гиляцкие юноши крайне недоумевали, почему я так часто и настойчиво переспрашивал про эти отношения; они считали их настолько обыденными, что они не должны были, по их мнению, вызывать каких-либо сомнений, и с удивлением спрашивали меня: «Неужели у вас не так, неужели у вас спать с женой брата худо?», т.-е. не дозволено, находя, что их закон лучше нашего. Разумеется, человеческая природа остается верной себе. Гиляк тоже ревнует, и в других случаях, когда дело не касается его tuvn, он умеет реагировать с необузданной страстностью первобытного человека. Убить соперника или выдержать с ним кровавую дуэль гиляку ничего не стоит. Но когда дело касается

[1] Л. Штернберг. — Материалы, II, 21, стр. 171.

братьев, тут, благодаря усвоенным с детства представлениям и целому ряду запретов, о которых будет речь ниже, грубый инстинкт теряет свою власть над гиляком, он либо вовсе не реагирует на флирты жены, либо весьма слабо. Впрочем, во избежание трений между братьями, практикуются некоторые профилактические средства. Так, например, обычай требует, чтобы старшие братья не только уступали первенство в женитьбе младшим, но даже помогали бы им «ценностями» для покупки жен.

С первого взгляда такой обычай кажется тем более странным, что старшие не имеют часто половых прав на жен младших. Но зато получается другая выгода: женя младших братьев, старшие освобождают себя в будущем до известной степени от покушений младших на их собственных жен. Впрочем, такая профилактика дает гарантию, да и то слабую, по отношению к родным братьям, но младших классовых братьев слишком много, чтобы всех своевременно женить и обезопасить. В виде исключения я наблюдал несколько случаев, когда ревнивые люди, сейчас же после женитьбы, переселялись в уединенное место, чтобы избежать конкуренции своих братьев. Так, селение Сах-Котан, самое южное гиляцкое селение на западном берегу, основано было таким ревнивцем, и когда я посетил его в 1897 г., то застал в нем только его основателя с многочисленным потомством, и мои спутники, гиляки, не мало острот послали по его адресу, но он был неуязвим, — его жена была в возрасте, когда женщины уже вне подозрений. Но такие случаи исключительны. Тем более исключительны случаи острых столкновений между братьями из-за ревности. Для избежания их требуется только соблюдение такта. Такие случаи возможны, когда индивидуальная жена и холостой tuvn переходят за пределы приличия и такта: когда женщина начинает бегать публично за своим возлюбленным, пропадает из дому и совершенно пренебрегает обязанностями к своему индивидуальному мужу. В таких случаях возлюбленному приходится иногда удалиться из дома брата или даже из его селения, а женщине иногда достается нахлобучка. Таких изгнанников я встретил дважды на севере Сахалина. Обыкновенно же отношения между tuvn весьма мирные. Если и посердится старший брат, то молча и без всяких последствий. Всякая активная реакция считается грехом. Считается большим грехом вызывать брата на дуэль из-за ревности. Мне лично про такие случаи не приходилось и слышать. Про один такой случай мне пришлось узнать от Б. Пилсудского, но это случай совершенно

исключительный. Некий Лохматка, лично хорошо и мне известный молодой гиляк; очень бедный парень, но пользовавшийся необычайным успехом у гиляцких женщин, позволил себе слишком открыто жить с женой одного из своих tuvn. По гиляцкому обычаю, как я уже говорил, публичность в таких случаях не допускается. Прощается она в исключительных случаях, когда герой — выдающийся, богатый человек, всеми уважаемый. Лохматка же был бесхозяйный гиляк, вечно у всех в долгу, легкомысленный и не отличавшийся никакими мужскими добродетелями. Тем не менее старший tuvn нисколько не реагировал даже и на это нарушение этикета. Только вследствие подговариваний окружающих он решил вызвать его на дуэль, но Лохматка решительно отверг это лестное предложение. Тогда соперник ударил его дубинкой, но Лохматка и после этого не реагировал, а так как по гиляцкому обычаю бить незащищающегося возбраняется, то сопернику пришлось оставить дело, а Лохматка, попрежнему, продолжал свои публичные отношения к его жене. Мне ни разу в гиляцкой среде не приходилось наблюдать, как индивидуальный муж реагировал при нахождении жены in flagrante delicto с кем-нибудь из его братьев. Но об этом может дать представление сцена, наблюденная мною у орочей, у которых действует то же правило по отношению к женам братьев. Однажды мне пришлось ночевать в палатке самого уважаемого и богатого ороча, Ивана Кузнеца. В палатке, кроме Ивана и его жены, случайно ночевал очень дальний родственник Ивана, юноша Тимошка, очень бедный и нехозяйственный парень, но большой любитель женщин, предпочитавший хождение по гостям и ловеласничание всяким хозяйственным заботам. С вечера хозяин ушел сторожить лосей, и Тимошка без всяких церемоний забрался под одеяло молодой хозяйки. Старика ждали только к утру; между тем неблагоприятный ветер помешал охоте, и Иван вернулся раньше, чем этого можно было ожидать. Вошедши в балаган, Иван зажег лучину и увидел Тимошку, заменяющего его на супружеском ложе. От вспыльчивого и гордого Ивана можно было ожидать — особенно против бедного Тимошки — самого бешеного взрыва ревности, тем более, что его жена считалась первой красавицей, а он был уже в летах, когда ревность особенно сильно проявляется. И тем не менее Иван ограничился тем, что выругался крепким русским ругательным словом, после чего Тимошка, смущенно улыбаясь, перешел на свое место, а Иван, кряхтя, улегся рядом со своей фривольной женой.

Таковы отношения между категориями групповых pu и an′g:ej. В своем собственном роде к услугам гиляка десятки жен его «братьев». В роде его axmalk'a (а их может быть много) к его услугам десятки дочерей «братьев» матери, и, наконец, вне этих родов, ему принадлежат сестры жен его самых отдаленных tuvn и жены сыновей сестер его «матери». А так как вдобавок, благодаря современным условиям жизни, его собственные сородичи и члены родов его axmalk'ов разбросаны по самым отдаленным селениям, то нет почти места, где приезжий гиляк не нашел бы своей правомерной an′g:ej. О гиляках можно сказать то, что рассказывают, mutatis mutandis, про «куми» и «кроки», которые на протяжении всей своей территории везде находят себе законную жену.

Таким образом, каждый гиляк обыкновенно состоит в двойном браке: 1) в обычном индивидуальном браке с одной или несколькими женщинами либо из класса его an′g:ej (в этом случае преимущественно с дочерьми брата матери), либо с женщинами чужеродных групп; эта форма брака у братьев принимает иногда форму чисто коммунальной полиандрии; 2) в групповом браке со всеми женщинами класса an′g:ej, при чем половое общение по отношению к некоторым из них сопровождается совместным сожительством, общим хозяйством с их индивидуальными мужьями и происходит более или менее регулярно (чаще всего при общем хозяйстве братьев), или же это право полового общения является потенциальным и осуществляется по мере возможности и нерегулярно.

Таким образом мы имеем тут дело с типичным групповым браком, примеры которого всем известны у самых различных народов земли. Крайне любопытный типичный аналог из быта других народов представляет брачная система австралийского племени dieri,[1] у которого оба вида полового общения оформлены, в отличие от гиляцкой брачной системы, диференцированными терминами noa и piruari. По этой системе каждая женщина состоит в индивидуальном браке с одним мужчиной, и супруги называют друг друга noa; но в то же время она состоит в групповом браке с целой категорией мужчин, которые называют взаимно друг друга piruari, с тем характерным отличием, что лица этой категории торжественно объявляются великим советом племени.

[1] Australian Group relations by H o w i t t (Papers relating to Anthropology Contrib. to the Smithsonian Institute (1885), pp. 12 passim.

Цель, которую преследует эта мера, повидимому, такова: 1) укрепить в общественном сознании правомерность полового общения известной группы лиц; 2) сделать общеизвестными имена лиц этой группы супругов. У гиляков дело до этого не дошло — племя слишком маленькое, и каждый человек уже с детства, со слов родителей, отлично знает имена своих групповых pu и an'g:ej и, следовательно, все права, с этими именами связанные. При других условиях гиляки, вероятно, дошли бы и до процедуры, практикуемой у dieri. Любопытны еще следующие характерные аналогии между браком гиляков и dieri: 1) «женщина становится поа человека, будучи обвенчана с ним, когда она была еще ребенком».[1] 2) Судя по родственной терминологии, piruari (т.-е. групповые мужья и жены) назначаются великим советом не произвольно, а из определенного круга родственников, а именно для женщин piruari являются братья ее мужа, а для мужчины — сестры жены. Так, одним и тем же термином apiri waka называют piruari своей матери и брата отца; точно так же одним и тем же термином andri waka называют piruari своего отца и сестру матери и жену брата отца (ib. Table IV). 3) Все дети каждого поа между собою братья и сестры и все они считаются детьми группы piruari, к которой эта поа принадлежит (ibid., 19).

IV.

МОРАЛЬНЫЕ И ПСИХИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ПОЛОВЫХ НОРМ.

Своеобразные нормы полового общения, описанные нами, широко-дозволительные, с одной стороны, строго-запретительные с другой, отразились на морали и психике гиляков в двух диаметрально противоположных направлениях.

Дозволительные нормы, давшие как мужчине, так и женщине, такую широкую правомерную свободу полового общения, естественно, должны были породить и общую половую распущенность. Действительно, добродетели целомудрия, половой умеренности и супружеской верности гиляку не знакомы. Среди замужних женщин встречаются еще, и то в виде редкого исключения, отдельные лица, которые более или менее верны своим мужьям; среди мужчин, по отзывам самих гиляков, и такие исключения не встречаются. В обществе самых почтенных людей с увлечением ведутся разговоры про самые пикантные романиче-

[1] Howitt, op. cit., p. 15.

ские приключения. Богатый романический формуляр нисколько не препятствует репутации джентльмена (urdla n'ig:yvyn). При мне, в присутствии собрания самых почтенных стариков, молодой гиляк Ларук, при общем громком одобрении и веселом хохоте, рассказывал о своих многочисленных романических подвигах; между прочим о том, что в одном селении он наплодил не менее 20 душ детей... Такое отношение почтенных людей к половой распущенности молодежи возможно только в обществе, где групповое половое сожительство правомерно практикуется в обширных размерах. Если иногда приходилось слышать упреки старших по адресу младших за половые эксцессы, то только по хозяйственным соображениям, так как половые увлечения часто отвлекают молодежь от работ на дому. Упреки слышатся также по адресу беременных девушек, но тут действуют совсем особые соображения, о которых мы говорили выше: 1) опасение увлечений с лицами запретных категорий, и, главное, 2) неизвестность относительно отца ребенка. Обыкновенно же похождения молодежи не составляют никакого секрета и не вызывают упреков. Это настолько обычное явление, что молодые люди нарочито отправляются в гости на целые месяцы в селения своих «тестей», где в их распоряжении столько девиц an'g:ej, и старшее поколение не только не препятствует этому, но чрезвычайно радо. Как мы уже говорили, холостой ymg:i (зять) — самый желанный гость в доме. «Ymg:i» (зятя) кормить должно (см. стр. 166). Женщины и даже девушки мало чем уступают мужчинам в легком отношении к тому, что мы называем половой нравственностью. Им только приходится больше остерегаться (особенно, когда дело идет о лицах не из класса ри), и потому наружно они всегда напускают на себя вид самой суровой неприступности, но в действительности они так же легкомысленны, как и мужчины. И при всем том сказать, что гиляки лишены чувства половой нравственности, было бы величайшей несправедливостью. В действительности, гиляки дают волю своим инстинктам только в пределах, общественно дозволенных. И, наоборот, то, чего нормы не допускают, например, реакции ревности по отношению к своим tuvn и особенно половое общение с лицами запретных категорий, то соблюдается с величайшим, нам совершенно незнакомым ригоризмом, и это несмотря на то, что запреты полового общения часто не имеют за собой ни физиологического, ни психического, ни какого-нибудь другого разумного основания, напр., запреты между самыми отдаленными агнатными кузенами и кузинами. За

многолетнее свое пребывание среди гиляков, несмотря на тщательные расспросы, мне удалось слышать только про два-три случая явного нарушения запретительных норм. Самый выходящий из ряда вон случай произошел в селении Тамлево, где молодой гиляк, после смерти своего отца, некоторое время жил со своей молоденькой мачехой, купленной отцом его незадолго до его смерти. Случай этот взбудоражил весь Сахалин, и о нем рассказывали, как о чем-то чудовищном. Другой общеизвестный случай с молодым гиляком Павлинкой, который женился на женщине из рода своих ymg:i, т.-е. из рода, который у Павлинки брал жен. Но Павлинка был уже значительно обрусевший, состоявший на полицейской службе гиляк, свысока относившийся к обычаям своего народа. Другой обрусевший гиляк, Аллых, из села Тамлево, после смерти одного из своих младших tuvn, заставил собрание сородичей, обсуждавших, по обыкновению, вопрос о том, кому должна достаться вдова покойного, присудить ее ему, хотя он, как akï (старший брат), не имел на то никакого права. Но это случаи исключительные, и на них окружающие реагировали крайне энергично.

В первых двух случаях нарушители вынуждены были уйти в добровольное изгнание, т.-е. поселиться вне селения и вести одинокое существование со всеми лишениями родовых благ, связанными с остракизмом. Но, повторяем, то были случаи совершенно исключительные, связанные с изменившейся, под влиянием чуждой культуры, психикой.[1]

Обычно самая идея половой связи с лицами запретных категорий вызывает инстинктивное отвращение. На редкие случаи возникновения любовных чувств между такими лицами гиляки смотрят, как на внушения злого духа, как на явление, почитаемое неестественным не только у людей, но и у животных. Мы видели, что в таких случаях даже прелюбодейную собаку убивают. Совершенно такое же отношение к людям. Обычно, возлюбленные в запрещенных степенях убивают себя по обоюдному соглашению или под прямым воздействием родных. В одной предсмертной песне такой несчастной пары женщина поет о том,

[1] Бывают исключительные случаи другого рода, когда нормы брака нарушаются ради поддержания других норм, которые обществом почитаются еще важнее: это бывает во время эпидемии, когда для той или другой вдовы не находится мужа по правилам левирата. Тогда, дабы женщина осталась в роде ее покойного мужа, по постановлению совета рода она отдается любому сородичу восходящей или нисходящей ступени родства с ее покойным мужем.

как старшая сестра называла ее сучкой за ее любовь к дяде, а последнего «чортом» и как все — и мать, и отец, и сестры — твердили ей: «Убей себя, убей». Между тем предмет ее преступной страсти, дядя ее, мог быть в ее же возрасте, мог расти вдали от нее, и любовь между преступной парой казалась бы, по нашему, совершенно естественной.

Чувство полового отвращения к лицам запретных категорий превратилось в инстинкт, как в нашем обществе подобное же чувство к матери или родным сестрам. Впечатление инстинкта производит на нас также и та удивительная способность подавлять в себе чувство ревности, которое проявляет гиляк, когда дело касается групповых мужей его индивидуальной супруги. Без этих инстинктов или, во всяком случае, замечательных добродетелей самообладания и самообуздания реализация половых норм была бы невозможна: ничем не сдержанная ревность привела бы к уничтожению группового брака, а без инстинкта полового отвращения или равнодушия к запрещенным лицам, большинство запретных форм потеряло бы свою силу.

Каким образом могли выработаться эти могучие инстинкты или, по крайней мере, полуинстинкты?

Выработке таких инстинктов прежде всего оказала могущественное содействие классификаторская система родства. С самого раннего детства мальчики и девочки точно знают, кого каким термином они должны называть и какие половые правообязанности с этими названиями связываются; таким образом, те или другие отношения с теми или другими лицами уже с детства начинают рассматриваться как нечто, самой природой установленное и непреложное. Точно так же, как при нашем воспитании вырабатывается половое равнодушие к родителям, детям, родным братьям и сестрам, точно так же у гиляков, благодаря классовой терминологии и рано усвоенным запретам, вырабатывается такое чувство по отношению не только к родному отцу и матери, но и ко всем «отцам» и «матерям», ко всем братьям отца, ко всем «сестрам» и «братьям», сестрам матери, агнатным кузенам и т. д. И точно так же, если ребенок с детства знает права категории pu на его an'g:ej, если он с детства знает, что всякий его tuvn имеет право на его индивидуальную an'g:ej, то он, когда подрастет, умеет достаточно равнодушно смотреть на половые сношения своей жены с его tuvn и ее pu. Но в то же время он далеко не равнодушен, когда такие отношения происходят с посторонними. Тут гнев его не знает предела:

in flagrante delicto он убивает прелюбодея, в других случаях он яростно дерется с соперником на дуэли. Мало того, если даже его собственный tuvn позволит себе в отношении его жены нарушение установленного этикета, — непубличности, — он не останется равнодушным и заставит его удалиться из селения.

Психические запреты. На ряду с воспитанием и, я сказал бы, гипнотическим действием терминологии родства, на выработку упомянутых инстинктов действует еще более могучее средство — особого рода з а п р е т ы; запреты психического общения: запреты разговоров, взглядов и фамильярного обращения (шуток). Соответственно двум различным инстинктам, необходимым для реализации половых норм, запреты эти двоякого рода. Одни из них созданы для лиц, между которыми необходимо ослабить до последней степени инстинкт ревности, другие — между лицами, которые должны избегать полового общения между собой. Оба фактора, как запреты полового общения, так и запреты психического общения, действуют не только как факторы внушения или привычки, но и как строжайшие табу религии. Нарушить ту или другую норму так же опасно в глазах первобытного человека, как самое опасное кощунство. Какую силу в частности имеют табу психического общения и какие инстинкты они способны выработать в душе первобытного человека, можно видеть хотя бы из рассказа Иохельсона про одного юкагира, который по ошибке позволил себе фамильярность по отношению к своему брату, но, когда заметил свою ошибку, он от ужаса скончался на месте.

Вот как рассказывает Иохельсон эту поразительную историю, совершенно применимую и к психике гиляка.

«Жили два брата. С ними жил муж старшей сестры, с которым разговаривать можно. Поэтому оба брата нередко шутили с ним, баловались... Братья же были между собою, как водится, в отношениях н е г о в о р е н и я. Однажды старший брат, вернувшись с охоты, застал в поселке молодежь, занятую играми и плясками. Его младший брат, случайно одетый в меховую одежду зятя, был в цепи танцующих, будучи обращен спиной к пришедшему. Последний принял младшего брата за зятя, подбежал к нему сзади, просунув между ног руку, хотел его в шутку испугать, при чем коснулся его половых органов. Младший брат быстро обернулся. Тогда старший брат заметил свою ошибку и тут же «от стыда» упал мертвым. По обычаю его вскрыли, что-

бы узнать причину смерти, и сердце его, по словам предания, оказалось разорванным пополам».[1]

Перейдем теперь к самим запретам. Запреты первого рода, т.-е. запреты, установленные между лицами одного пола, для ослабления инстинкта ревности, естественно распространяются на лиц, состоящих в одном классе по групповому браку: среди мужчин на классы pu, т.-е. на классы лиц, имеющих право полового общения с определенным классом женщин, и среди женщин на классы an′g:ej, т.-е. женщин, имеющих общих мужей. Все эти лица, все эти групповые мужья или групповые жены, среди которых повседневно и повсечасно так легко могли бы возгораться вспышки ревности, отгорожены между собою непроходимой стеной строжайшего запрета психического общения, запрета, начинающегося от порога жизни и кончающегося только у могилы, и создающего инстинкт сдержанности, не уступающий по своей силе сильнейшим инстинктам природы.

Запреты второго рода, как мы говорили, имеют целью воспрепятствовать половому общению между лицами разных полов запретных категорий. Поэтому между лицами, состоящими взаимно в классах «мужей» и «жен» (pu и an′g:ej), хотя бы они и не состояли в индивидуальном браке, запреты излишни: всякий мужчина свободно разговаривает не только со своими индивидуальными, но и со своими групповыми женами, напр., с женами братьев без различия (в одних родах) или только с женами своих старших «братьев» (у других), словом, с теми женщинами, которых он называет an′g:ej и с которыми он имеет право полового общения. Не то с лицами запретных категорий. Но и в этой категории имеются группы, которые, по воззрениям гиляков, не нуждаются в запретной охране: это, прежде всего, мать и отчасти отец. С матерью сыновья, уж не говоря о дочерях, могут и разговаривать и шутить без всяких ограничений. То же распространяется и на весь класс «матерей» и «сыновей», одно название которых, усвоенное с детства, достаточно гарантирует половое равнодушие между его членами. Строже обстоит дело с «отцами». Отец с дочерью может вести деловой разговор, ругаться, но не шутить, нежничать (фамильярничать) со своими дочерьми. То же с целым классом «отцов» и «дочерей» (дядья и племянницы). По отношению к дедам, прадедам, бабушкам и прабабушкам совершенно нет запретов. Не то с другими лицами запретных категорий. Особенной строгостью отличаются запре-

[1] Иохельсон. Материалы, XIII.

ты между мужчинами и женщинами своего собственного рода. С лицами класса «сестер», с «сестрами» отцов, которых именуют namax (старшая сестра), мужчины не только ни разговаривать, ни шутить не смеют, но и «глазом взглянуть» на них строжайше воспрещается. Этот запрет распространяется и за пределы лиц одного и того же рода, если только — как увидим впоследствии — лица эти взаимно считаются tuvn, напр., дети сестер, вышедших замуж за лиц разных родов. Кроме того, так как — мы знаем это из терминологии родства — для каждой женщины ее «брат» — потенциальный отец ее невестки, а с другой стороны, для каждого мужчины каждая «сестра» — потенциальная мать его «зятя», то из этого следует, что женщине запрещен разговор и пр. с отцом ее невестки (действительным или потенциальным) и с его классом, а мужчине — с матерью своего зятя (в тех родах, в которых старшие братья не имеют половых прав на жен младших). Далее, запреты второй категории действуют (в большинстве родов) между мужчинами с женами их младших tuvn, с одной стороны, и между женщинами со старшими tuvn их мужей, с другой. Как известно из терминологии родства, лица этих групп называют друг друга запретными терминами jox и atk. Этими последними терминами называют друг друга также невестки и свекрови. Между ними, как лицами запретных групп, опять-таки психическое общение не допускается, хотя не везде одинаково строго. У одних, напр., у гиляков лимана Амура, не допускается ни разговора, ни шутки. В других местах, обращения деловые допускаются, но шутки и беседы запрещены. Запрета психического общения между зятем и тещей не существует.

Теперь остается выяснить, как эти запреты осуществляются в жизни. Сами гиляки классифицируют психические формы общения между запретными категориями терминами: indynd (смотреть), xernd (беседовать, говорить), lerund (шутить, играть, баловаться) и vakrund (ссориться, спорить, ругаться). Но не все эти четыре формы одинаково применяются между всеми категориями. Так, мы видели, что с дочерью отцу запрещается только lerund (шутки, баловство); разговаривать, а тем паче ругаться (со стороны отца) допускается. Запреты «лицезрения» — indynd, — наоборот, действуют только между «братьями и сестрами»; lerund одинаково строго применяется между всеми категориями. Остается запрет xernd. Термин этот заключает в себе два понятия: беседы, разговоры и деловые обращения. Что касается первых, то они являются запретными абсолютно: без

бесед обходиться можно, да беседы, кроме того, могут далеко завести. Другое дело с деловыми обращениями: без них обходиться иногда совершенно невозможно. Так, напр., старший брат часто заменяет младшим братьям отца и без сношений с ним обходиться нет возможности; поэтому в крайних случаях младшие братья к старшему обращаться могут. Краткие непосредственные обращения в виде приказаний, деловых советов и т. п. всегда допускаются между братьями, между свекром, свекровью и невесткой, даже между мужчиной и женой младшего брата, с употреблением звательного падежа. Но обыкновенно стараются избегать непосредственных обращений. Если налицо человек дозволенной категории, то передают желаемое этому лицу, адресуя свое обращение так, чтобы слова были слышны лицу запретному, которое, в свою очередь, отвечает таким же способом. В противном случае обращение выражается в третьем лице или в безличной форме. Например: «Невестка, брат и т. д. могли бы то-то и то-то сделать», вместо: «Невестка, сделай!» Или: «Брату моему спасибо», вместо: «Спасибо, брат», и т. д. Благодаря этому обычаю обходить запреты обращения употреблением третьего лица, у гиляков вошло в обыкновение вообще употреблять часто 3-ье лицо вместо 2-го, особенно по отношению к лицам незнакомым, из опасения, повидимому, что они могут оказаться лицами запретных категорий. Сплошь и рядом приходится слышать, при входе незнакомого гиляка, обращение: «Откуда гиляк пришел?» (вместо «Откуда ты пришел?»). В этом обычае, свойственном не одним гилякам, и вызванном запретом говорения, кроется, быть может, причина происхождения этих странных форм 3-го лица вместо 2-го, которые находим в итальянском, польском, татарском и т. д. языках. Наконец, с лицами запретных категорий, чаще всего при обращении, употребляется множественное число, которое обыкновенно употребляется при обращении со стариками и почетными лицами или незнакомыми. Так, напр., к жене старшего брата употребляется обычно обращение в единственном числе чі; наоборот, с женами младших братьев — множественное число — чіп.

Запреты разговора имели другое любопытное последствие. Гиляки не знают никаких приветствий при встрече и прощании. Может показаться странным, что гиляк, возвращаясь в свой дом даже после долгого отсутствия или оставляя свою семью на долгие месяцы охоты и опасности, не произносит никаких приветствий. Между тем, гиляки очень церемонны и гостей встре-

чают и провожают всегда с торжественными обращениями и благопожеланиями. Соседи гиляков, ольчи и гольды, равно как и айну, имеют приветствия при встрече и прощании. Отсутствие таковых у гиляков происходит именно от того, что у каждого гиляка в его собственном доме и в его селении масса лиц, к которым всякое обращение является грехом, поэтому привычные приветствия легко могли бы приводить к частым невольным нарушениям психических табу. Запреты разговора, как известно, практикуются у многих народов. Вспомним хотя бы для примера из американских народов araraho, у которых запрещены разговоры между братьями. Для нас представляют особый интерес запреты у юкагиров. Из запретов, общих с гиляками, у юкагиров находим запреты между «братьями» и «сестрами», свекром и свекровью с невесткой, старших братьев с женами младших, при чем, как и у гиляков, в случаях необходимости, обращение происходит либо в 3-м лице, либо в безличной форме, либо во множественном числе.[1]

Примеры интересной аналогии с гиляцкими запретами представляют буряты. У них в настоящее время брак исключительно индивидуальный, и «братья» не имеют никаких половых прав на жен друг друга. Тем не менее, запреты так называемых хадым'ов явно изобличают прежнюю стадию группового брака. По этому институту между женщиной и старшими братьями ее мужа запреты очень строги; наоборот, по отношению к младшим братьям мужа запреты отсутствуют. Содержание запрета (запрещение мужчине садиться на кровать своей х а д ы м, видеть ее обнаженной и т. д.) свидетельствует, что этот запрет имел исключительной целью предупредить половое общение.

V.

ГЕНЕЗИС ГИЛЯЦКИХ НОРМ БРАКА И ТЕРМИНОЛОГИИ РОДСТВА.

Мы рассмотрели нормы полового общения и видели, что они совершенно соответствуют терминологии родства. Теперь нам необходимо перейти к тому, как сложилась эта сложная система родства и брака, каков тот психический субстрат, который вызвал ее возникновение. Очевидно, такая сложная система не могла возникнуть искусственно. Она, без сомнения, должна была развиться из одного простого принципа, ясного для примитивного

[1] И о х е л ь с о н. Материалы, 240.

человека категорического императива, из которого неизбежно должен был, как из зерна, вырасти тот сложный организм гиляцких институтов, которые так подробно были рассмотрены нами. Но, на ряду с генезисом этой системы, нам необходимо выяснить и долгую эволюцию этой системы, без понимания которой целый ряд особенностей родственной номенклатуры кажется совершенно необъяснимым и как-будто несогласованным с общей системой.

Почему, например, жены самых отдаленных tuvn, хотя бы они были совершенно чужие друг другу, называют себя сестрами? Почему я, мужчина, называю своего тестя, хотя бы он был совершенно чужой, «братом матери», и при тех же условиях женщина зовет свою свекровь «сестрой отца»? Почему, если я, мужчина, женюсь на женщине совершенно чужой мне и моему роду, то с этого момента все сестры ее отца, даже не замужние, становятся моими матерями и никто из ее рода не может жениться на женщинах моего рода?

Почему женщины моего рода не могут выходить замуж не только в тот же род, откуда кто-нибудь из моих сородичей берет жен, но и в тот, откуда этот последний берет для себя жен? Каким образом мог произойти такой с виду парадоксальный факт, что человек может иметь агнатов и агнаток (сыновей, дочерей, братьев, отцов и матерей) в совершенно чуждом ему роде? Эта запутанность и видимая несообразность может быть объяснена лишь тем, что первоначальная простая и логически согласованная система брака, как всякая религиозная норма, по свойственной ей естественной тенденции, создала вокруг себя ткань распространительных норм. С другой стороны, под влиянием *исторических и бытовых условий,* она подверглась постепенным расширениям и усложнениям, в то время как терминология родства, как элемент, по природе своей, в виду своей формальности, отличающийся крайней устойчивостью, остался неизменным. Какова же была первоначальная схема брака? В отдельных местах нашего изложения нам уже приходилось говорить о ней. Теперь мы должны выяснить этот вопрос во всей его полноте. Детальный анализ как запретительных, так и разрешительных норм брака, сделанный нами в предыдущей главе, показал, что нормы эти вполне соответствуют терминологии родства; иначе говоря, вся сложная гиляцкая терминология родства является ничем иным, как автоматическим регистратором системы брака. Этот верный регистратор, столь устойчивый при всех переменах, является естественным ключом к восстановле-

нию гиляцкой системы брака в ее чистом первоначальном виде.

Чему же нас учит терминология родства?

Прежде всего, мы видим, что гиляцкая терминология родства не знает специальных терминов, свойства которых являются совершенно тождественными с терминами кровного (когнатного) родства. Свойственники называются по-гиляцки — пандф, т.-е. люди общего происхождения, когнаты, для мужчины со стороны матери, для женщин — со стороны отца. Тесть — брат матери; свекровь — сестра отца; муж — сын сестры отца; жена — дочь брата матери, и т. д.

Ясно, такая терминология могла сложиться только при условии, когда браки обязательно заключались исключительно с кровными родственниками по отцу или по матери. Это первое. В каком виде совершались эти браки, показывают нам другие термины родства.

Внутри каждого рода, как мы видели, в каждом поколении жены tuvn, т.-е. братьев родных и боковых, зовут друг друга сестрами, а своих свекровей, т. е. матерей всех этих tuvn — тетками (сестрами отца), и обратно, последние их — племянницами; с другой стороны, каждый мужчина зовет сестру своего тестя своей матерью. Отсюда ясно, 1) что жены всех членов рода — обязательно родственницы, взятые из одного рода, иначе говоря, каждый род берет жен для себя исключительно из одного общего рода; брак вне этого рода невозможен; 2) что при этом брак регулируется по поколениям, т.-е. в каждом поколении сородичи-«братья» берут из обязательного для брака рода соответствующее поколение «сестер», племянниц тех женщин, на которых женилось поколение их «отцов», а их нисходящие, в свою очередь, берут следующее поколение «сестер», племянниц своих матерей, и т. д. Вот почему жены «братьев» зовут друг друга «сестрами» (ибо таковыми они являются в самом деле), своих свекровей — тетками по отцу, а мужья зовут сестер своих тестей матерями. О групповом характере этих брачных союзов и о вытекающих отсюда классах «матери», «отцов», «братьев», «тестей» нам здесь говорить не приходится, ибо это уже выяснено нами детально раньше.

Таким образом, к первому принципу — обязательности браков с кровными родственниками — прибавляется другой принцип — жены сородичей обязательно должны быть взяты из одного общего рода, т.-е. два рода связаны между собою взаимной обязанностью: один должен брать жен у другого рода, а этот по-

следний — отдавать своих жен первому. Все мужчины последнего по поколениям уже от рождения считаются мужьями женщин соответствующего поколения другого рода, и, как мы видели, эти классы называют друг друга в действительности pu и an'g:ej.

Но из терминологии родства мы знаем, что обратное не допускается, т.-е. мужчины второго рода и женщины первого уже не состоят в классе мужей и жен. Таким образом, обменный брак между указанными двумя родами не допускается. Все эти принципы, выведенные нами выше a priori из терминологии родства, вполне соответствует современной действительности. Мы видели, что и теперь существует право на брак, что и теперь брак из класса axmalk считается единственно «чистым», и что браки сородичей обычно заключаются из одного общего рода, что обменный брак между родами не допускается. Теперь мы можем с уверенностью продолжать наш анализ.

Кто же этот род, откуда сородичи обязательно должны брать жен? На это нам отвечает та деталь номенклатуры, по которой мать каждого человека — сестра отца его жены; иначе говоря, все жены сородичей взяты из того рода, откуда пришла их родоначальница. Члены рода, таким образом, и по отцу, и по матери одной общей крови. Для каждого отдельного члена рода, как мы видели выше, это выражается в том, что человек обычно женится на дочерях брата матери, иначе говоря, дочери каждого человека принадлежат сыновьям его сестры. Этот принцип и является тем звеном, из которого выросла не только столь сложная на вид система классификационного родства, но и групповой брак и, наконец, род. Эту динамику мы и рассмотрим. Мы увидим ниже, что принцип этот, столь обычный еще теперь у многих первобытных народов, принцип, что дочери братьев принадлежат сыновьям их сестер, восходит к самой древнейшей стадии материнской семьи, той, которая непосредственно последовала за браком кровным, и служил основным способом обеспечения группы женщинами. Ради удовлетворения этой насущнейшей нужды на ранних стадиях человеческого общества каждая мать получала для своих сыновей дочерей своего брата, иначе говоря, все нисходящие сестры получали в жены всех нисходящих ее брата. Почему сложился такой принцип, почему в жены брали исключительно дочерей брата матери, а не детей сестры матери или дочерей брата отца, это мы увидим ниже. Теперь посмотрим, какие последствия имел этот принцип в своем практическом применении.

1) Раз уже от рождения дочери брата принадлежали сыновьям сестры, то естественнее всего было, чтобы будущие мужья в самом раннем возрасте переходили в семьи своих будущих жен. Этот порядок мы еще видим теперь у гиляков, как и у многих других первобытных народов. При «чистых» браках, т.-е. между детьми брата и сестры, уже с раннего детства будущая жена переходит в дом «мужа» и вырастает вместе с ним. Терминология увековечила этот порядок тем, что уже от рождения дети в определенных классах состоят взаимно в отношении pu и an'g:ej друг к другу.[1]

2) Упомянутый принцип создал в лице дочерей брата постоянный фонд женщин для каждого человека, но этой меры было недостаточно для удовлетворения той цели, ради которой она была создана; требовались соответственные нормы распределения, которые должны были гарантировать мир между обладателями группы жен. Прежде всего ясно, что нормы распределения не могли быть ни исключительно индивидуальные, ни исключительно коммунальные. Коммунальное обладание, как общее правило, вызывало бы беспрерывные распри; чисто индивидуальный порядок не всегда был возможен, вследствие неизбежных случайностей в распределении мужчин и женщин, особенно в ограниченной среде немногих семей. Нормы, таким образом, должны были выработаться такого рода, которые могли бы удовлетворить при любой комбинации.

Индивидуальный способ распределения, конечно, был бы самый удовлетворительный, но он требует равномерного распределения полов, что не всегда возможно, особенно в ограниченной среде немногих семей. Нормы распределения при таких условиях должны были явиться компромиссом между индивидуальным и коммунальным способом, чтобы удовлетворить любой комбинации распределения полов.

Создался таким образом тот тип индивидуально-группового брака, который мы видим у гиляков и у всех других народов, у которых брак основан на общем с ними принципе брачных отношений. Эта система индивидуально-группового брака сложилась под влиянием различных комбинаций распределения по-

[1] Этот факт радикально опровергает утверждение Вестермарка, Crawley и др., что запрет брака между братьями и сестрами происходит от инстинктивного полового отвращения, созданного близким сожительством. Crawley ссылается при этом на категорическое утверждение Ellis'a (см. Exogamy and Mating of Cousins. Anthropological Essays. Oxford, 1907, p. 52).

лов в потомстве брата и сестры. Чтобы убедиться в этом, достаточно рассмотреть несколько таких комбинаций.

1. Самая простая — один брат и одна сестра. При этом у брата столько же дочерей, сколько у сестры сыновей. Тогда, конечно, вполне возможно распределение индивидуальное, да и то, если мужчины и женщины одновременно достигли брачного возраста. Но à la longue такая комбинация почти совершенно невозможна, потому что потомство сестры и потомство брата разрастается в несколько семей, а в такой среде только по исключению могут быть случаи, когда число мужчин брачного возраста в одном потомстве во всякий данный момент будет равно числу женщин в другом потомстве.

2. Возьмем тот же случай: один брат и одна сестра, но в данный момент у брата лишь одна дочь, а у сестры несколько сыновей. Тогда неизбежен брак коммунальный, как он описывается у многих народов и является столь типичным во всех описаниях тибетцев. Это тот случай, который описывается в эпосе гиляков в таких выражениях: «Двое (или более) братьев одну жену содержали», случай, который, как мы указывали, и теперь нередко встречается в действительности. Наиболее обычный способ пользования женами, как и при групповом браке — каждый брат пользуется общей женой в отсутствие другого: «В Тибете, где братья очень часто имеют лишь одну общую жену, редко бывает, чтобы в доме в одно и то же время находился больше, чем один брат».[1] У гиляков и этого не требуется в случаях коммунального обладания: жена спит сначала с одним (старшим), а потом перекочевывает к другому. Что касается детей, то они или вовсе не различаются по отцам, либо, как у племени тода, первый ребенок считается потомком старшего, второй следующего брата и т. д.

3. Тот же случай в новой вариации: первый брат достиг брачного возраста раньше второго. Старший брат берет единственную дочь сестры своего отца своей индивидуальной женой; но вот младший брат достиг брачного возраста. Старший брат остается индивидуальным супругом, а второй пользуется брачным правом на правах супруга группового. Но дальше подрастает у брата еще одна дочь брачного возраста. Она естественно становится индивидуальной супругой второго брата, но старший брат получает такие же групповые права на жену млад-

[1] Westermarck, op. cit., p. 116.

шего, какими и последний в свое время пользовался по отношению к жене старшего.

4. В данный момент у брата несколько взрослых дочерей, а у сестры пока один только взрослый сын. Последний становится мужем всех дочерей сестры брата. Так оно теперь у большинства индейских племен, где человек, женившийся на старшей дочери, тем самым обязывается забрать в жены всех ее сестер. Но вот подрастает другой брат. Одна из жен уступается ему, как индивидуальная, остальные остаются у старшего брата, как наиболее хозяйственного, который скорее способен содержать несколько жен, чем только-что начинающий вести хозяйство брат. Последний, естественно, по праву является групповым супругом всех жен старшего брата, обратное же право старшего брата не столь бесспорно.

Аналогичное произойдет, если у старшего брата-полигамиста постепенно подрастет несколько братьев: каждый из них получит свою индивидуальную жену, но в то же время каждый младший будет иметь групповое право на жен старших, которые в свое время пользовались его женами. В большинстве случаев, поэтому, мы видим, что только младшие братья пользуются групповыми правами на жен старших.

5. До сих пор мы брали простейшие комбинации — одного брата и одной сестры. При нескольких братьях и сестрах последствия будут те же, но в более сложном виде. Если бы сестер постоянно было бы столько же, сколько и братьев, и у каждой сестры и брата было соответственное количество женского и мужского потомства, то каждая пара братьев и сестер могла бы составить замкнутую брачную группу, но в действительности такие случаи могут явиться только редкими исключениями. Обычно, наоборот, число братьев и сестер неодинаково, еще менее возможно равномерное распределение полов в их потомстве. Возьмем несколько примеров. У нескольких братьев одна сестра; у братьев несколько дочерей, у сестры несколько сыновей. На этот раз уже не только родные сестры, но и двоюродные являются групповыми женами братьев. Или: несколько братьев и несколько сестер, но распределение полов такое, что родных сестер не хватает на родных братьев, тогда уже в групповом союзе окажутся, кроме братьев и сестер родных, и двоюродные сестры и двоюродные братья.

Наконец, не всегда у женщин имелись братья и не всегда имелись у них дочери, и тогда, естественно, приходилось при-

бегать к дочерям двоюродных, троюродных братьев. Словом, в одну брачную группу потомства сестры и брата неизбежно втягиваются с одной стороны все боковые братья до самых отдаленных степеней, с другой — боковые сестры, и таким образом устанавливается групповой брак между братьями родными и боковыми, с одной стороны, и сестрами родными и боковыми, с другой, — типичная пуналуальная семья в ее наиболее чистом виде.

Естественным результатом этой системы явилась та классификационная система родства, по которой человек называет женой не только свою индивидуальную жену, но и всех ее сестер, и жен всех своих братьев, и сестер этих жен, родных и боковых; на том же основании он называет всех жен братьев отца, родных и боковых, своими матерями, а их мужей — отцами, и их детей — своими братьями и сестрами; точно так же брата матери называет тестем, сестру ее — матерью, а дочерей братьев матери — своими женами.

Классификационная система, кажущаяся столь сложной, становится совершенно ясной и простой, логически выведенной из основного принципа — женское потомство брата принадлежит всему мужскому потомству сестры. Сразу, например, может показаться странным и крайне сложным, что женой человека являются не только жены братьев, но и их сестры. На самом же деле это объясняется очень просто — женами братьев не могут быть иные женщины, как только сестры, и все они принадлежат всей группе «братьев», кузенов этих сестер. Или человек называет брата матери «тестем»: это потому, что тестем может быть только брат матери, никто иной.

Единственная вариация, возможная в этой системе, связана с различиями в правах группового брака старших и младших братьев. У одних народов все братья одинаково групповые супруги своих взаимных жен, у других только младшие братья пользуются групповыми правами по отношению к женам старших братьев. У гиляков мы находим, как мы видели, обе системы, и соответственно этому и две терминологии по отношению к братьям отца и женам братьев. У одних только старшие братья отца именуются отцами, у других только младшие; точно так же у одних только жен старших «братьев» человек называет женами, у других всех жен братьев одинаково.

Теперь продолжим наш анализ гиляцких норм.

6. Раз каждая мать по праву забирает дочерей своего брата

для своих сыновей, то по тому же праву ее дочери должны принадлежать сыновьям сестры ее мужа, при чем эта последняя не может быть замужем за ее братом, потому что, как мы видели, обмен женщинами между потомством сестры и брата не допускается. Таким образом, рядом с двумя группами потомства брата и потомства сестры, образуется третья группа — потомства сестры мужа последней.

7. Так как в каждой из этих групп мужчины берут жен из группы братьев матери, а женщины выходят в третью группу сестры отца, то каждая группа образует совершенно э к з о г а м н у ю единицу, т. е. р о д, и смотря по тому, уходили ли мужчины в род жены, или, наоборот, женщины уходили в род мужа, получался либо род материнский, либо отцовский. У гиляков с давнего времени род отцовский. Сила и единство такого родового союза покоились не только на отрицательной связи экзогамности (экзогамность или запреты в известных степенях родства может существовать и без родового союза), но на драгоценных положительных узах, на общем праве брака, на общем праве сородичей на женщин кровного рода своей родоначальницы, на взаимных правах группового брака, на привилегии иметь зятьями кровных родственников — детей сестер своих отцов, членов того рода, который испокон веков женился на их родоначальницах. Крепость этого союза усугублялась особенностью его состава. Внутри рода не было ни одного некровного элемента: если род был материнский, и зятья переходили в дом жены, то все женщины, родившиеся в роде, оставались вместе; взятые в род их мужья были все из одного рода, это кузены их жен, сыновья сестер их отцов. В роде агнатном пришлые женщины оказывались все родственны между собой, либо сестры, либо тетки и племянницы (и кровные родственницы — кузины со своими мужьями), дочери братьев их матерей. Это общее кровное родство представителей обоего пола, как коренных, так и пришлых элементов рода, является еще более важным цементом родового союза, цементом религиозным, связывающим все элементы высшими узами общего культа предков. Терминология увековечила этот порядок тем, что жены в каждом поколении зовут друг друга сестрами и своих свекровей — тетками, и дочь брата матери мужчина зовет женой, а женщина зовет сына сестры отца мужем.

8. Так как брак обязателен исключительно в группе сестер отца, раз дочери человека принадлежат уже от рождения сыно-

вьям его сестры, и это правило естественно стало религиозным императивом, то ни при каких обстоятельствах ни мужчины, ни женщины не могут вступать в брак вне указанных групп. Отсюда двойной левират, столь часто встречающийся, между прочим, среди индейцев. У женщины умер индивидуальный муж; из группы своего мужа она ни в коем случае выходить не может. Стара она или молода, она переходит к одному из класса «братьев» своего покойного мужа. Наоборот, умерла у человека жена, он не может искать себе жены иначе, как в классе ее сестер.

9. При этом порядке, пока он сохранился в полной чистоте, внутри брачных групп не может быть и речи ни о похищениях, ни о калыме.

Нет надобности человеку похищать то, что принадлежит ему по религиозному императиву, столь властно действующему в примитивном обществе. Похищение может возникнуть только при особых обстоятельствах, когда в брачной группе не оказывается женщин, а посторонние группы связаны, в свою очередь, обязательством давать своих женщин в определенные группы. Отдельные случаи похищений приводят к институту имитативного похищения. Для стороны, дающей вопреки запрету женщин, это является способом обмана богов, богов-предков, для которых браки с чужекровными являются тягчайшим оскорблением. Этим одним можно объяснить распространенность этого иначе необъяснимого института у примитивных народов. Только этим благочестивым обманом богов можно объяснить те страшные жестокости, которые практикуются при имитативном похищении, хотя обе стороны вступают в брак с доброго согласия родных жениха и невесты. Достаточно привести пример племени kurnai, у которых существует аналогичный гиляцкому институт обязательного брака. У этого племени родные невесты, добровольно дав ей бежать с ее женихом, пускаются потом в погоню за ней и, поймав, прокалывают ей ногу копьем и избивают до полусмерти. Но и похититель у многих племен считает своей обязанностью избивать возлюбленную не менее жестоко, чем ее родители, желая этим показать богам-предкам, что вовсе не любовь, не намерение жениться руководило им при похищении.

Недостаток мужчин или женщин может привести и к другому, тоже нередкому у первобытных народов институту, именно, к убийству новорожденных. Вымер, допустим, род *A*, откуда род *B* берет женщин; тогда, во избежание гнева богов за будущие браки на чужекровных, прибегают к убийству мальчиков.

Наоборот, если вымер род, куда обычно отдают женщин, возможны случаи убиения девочек. Такие примеры известны у племен тода, несмотря на то что количество мужчин превышает там количество женщин.

10. Точно так же при этом порядке в нормальных обстоятельствах невозможен институт калыма. Плата за невесту недопустима, иначе обязательность брака была бы только фиктивной. Это мы видим у гиляков и теперь: как ни жадны гиляки к калыму, но при браке на дочери брата матери он не допускается.

Чтобы такая, в сущности, эндогамическая система могла сохраниться и функционировать в о в с е й ч и с т о т е, для этого необходим целый ряд благоприятных условий. Прежде всего необходим комплекс благоприятных экономических, социальных и санитарных условий для того, чтобы, с одной стороны, при размножении отдельные семьи фратрии могли сохраниться на общей территории, с другой стороны, чтобы размножение превышало убыль семей и чтобы не было случаев вымирания целых родов, составляющих звенья фратрии. Необходима, далее, большая или меньшая изолированность племени от посторонних влияний, дабы сохранился во всей строгости религиозный императив обязательных браков внутри фратрии. Наконец, необходимо сохранение таких экономических условий, при которых, с одной стороны, социальное равенство членов фратрии оставалось более или менее обычным явлением, с другой — чтобы под влиянием новых экономических условий не породился так или иначе соблазн сделать женщину предметом купли и продажи.

Сохранение всех этих условий среди примитивных народов в течение долгого времени неизбежно встречает целый ряд препятствий. Так оно было и у гиляков. Как ни дорожат гиляки исконными обиталищами предков, экономические условия заставляют отдельных лиц, отдельные семьи, а иногда и целый род менять свое местопребывание и все более и более удаляться от своих родственников. На моих глазах в течение немногих лет в поисках лучших рыболовных и охотничьих угодий целые роды — семьи за семьями — переселялись в самые отдаленные районы, из Тыми в Тарайку (территории айну), на Амур и т. д. Специфическую роль в расселении играют нелады среди сородичей и войны. В главе об истории родов мы видели, какую огромную роль в перетасовывании и расселении играли эти факторы. Яркой иллюстрацией служит приведенная нами история рода Nila-wo, который на

самой южной окраине гиляцкой территории, на самой границе с айну, перекочевал сначала на крайнюю северную часть западного берега, близ мыса Марии; отсюда часть перешла на низовья Амура, и, наконец, на средний Амур почти под Хабаровском, где они совершенно огольдились. Правда, все многочисленные ветви этого так далеко разошедшегося рода, хотя и не сохранившие между собой никаких связей, остались до сих пор экзогамными, но продолжать свои старые фратриальные брачные отношения оказалось для них совершенно невозможным. В большей или меньшей степени такие явления имеют место и теперь. Вот почему в действительной жизни, как и в эпосе, гиляку приходится сплошь и рядом ездить за сотни верст искать себе жену из надлежащего рода; но подобные единичные, можно сказать, героические случаи не выполнимы для каждого и поневоле остаются исключениями. Чаще всего такой одиночка вынужден добиться адопции в чужой род и жениться на вдове члена адоптированного рода и, таким образом, совершенно разлучиться со своей старой фратрией.

Если же выселялись не холостые индивиды, а целые семьи, то потомство их поневоле начинало вступать в брачные союзы с ближайшими родами.

Еще губительнее действует процесс вымирания. Мы говорим не о процессе постепенного вымирания отдельных семей, а главным образом, о процессе катастрофического вымирания. Этот процесс сравнительно недавнего происхождения, ибо он явился непосредственным результатом столкновения с культурными народами, сначала восточными, а затем и с европейскими народами. Эти народы вместе с алкоголем и эксплоатацией принесли гилякам целый ряд заразных болезней, особенно опустошительно действующих в неиммунизированной первобытной среде. Об опустошительном действии этого процесса нам пришлось уже говорить раньше. Здесь достаточно сказать, что на моих глазах вымерли целые роды, и нередко приходится встречать роды, в которых осталось 1—2 индивида. Необходимо иметь в виду, что процесс вымирания поражает роды далеко неравномерно, так что в каждый данный момент один род может оставаться неприкосновенным, а другой потерять значительную часть своих членов.

Подобно болезням и другим разнообразным причинам, действует и война. Хотя по правилам междуродовым в войне щадятся женщины, и ограничено число убиваемых мужчин, но не всег-

да в пылу сражения правила соблюдаются, и, таким образом, военная эпопея может тоже привести к гибели рода.

Косвенно разрушающим образом должны были действовать и столкновения с другими народами, как первобытными, так и более культурными. По общему закону столкновение воззрений расширяет умственный горизонт и ослабляет силу религиозных императивов. Представитель высшей культуры свысока относится к институтам низшей расы, и представители последней постепенно и сами начинают относиться менее ригористично к своим учреждениям. Сначала отдельные личности начинают нарушать понемногу закон, а за этими индивидами тянутся постепенно и многие другие. Сами гиляки уверяют, что с приходом русских значительно ослабли регламентации брака. Но еще до появления русских гиляки сталкивались с разными другими народами.

Снабжали, как мы увидим, гиляков женами и китайцы; они же, равно, как и айну, снабжали их рабынями. Некоторое влияние имели также отхожие торговые и охотничьи промыслы в территории соседних народов. Амурские гиляки часто на целые годы уходили на охотничий промысел, или с торговыми целями в территорию айну и увозили с собой нередко на родину аинских женщин. Обратно, представители тунгусских народов или айну селились среди гиляков и вступали с ними в брачные отношения или увозили от них женщин. И хотя случаи эти могли быть единичными, тем не менее остаться без влияния они не могли.

Совершенно специфическое влияние оказало общение с культурными народами на экономической почве. До столкновения с китайцами и русскими не было стимула к накоплению богатств. До того существовали лишь предметы потребления. Их никто не копил, и высшим честолюбием более способного или удачливого человека было делиться своей добычей с другими. Торговля с китайцами создала стимул к накоплению. Явились новые ценности, которых нельзя было потреблять, но которыми стали дорожить, которые было выгодно накоплять. Явились богачи, счастливые обладатели ценностей, и другие, которые их не имели и хотели ими обладать. У богачей нарождалось сознание своего богатства и знатности и вместе с тем честолюбие родниться с себе равными. У бедных явился соблазн сделать из замужества своих дочерей источник приобретения ценностей. Старая форма обязательного брака, когда женщина отдавалась без калыма, становилась невыгодной, и при малейшей лазейке каждый ста-

рался обойти старый императив. Наконец, появление института богатства усилило институт индивидуального брака. Все реже и реже становился обычай сожительства братьев с одной женой. В произведениях эпоса почти обычны такие пассажи, как «столько-то братьев одну жену содержали». Сто с лишним лет тому назад Мамио Ринсо описывал такие факты, как обычные явления, а теперь они встречаются все реже и реже.

Таковы условия, которые стояли на пути неприкосновенного существования фратрий. Но как ни могущественны оказались эти условия, сила исконных норм, ставших религиозными императивами, естественно сохраняла свою власть, и новые влияния прокладывали себе путь, приспособляясь к старым нормам путем целого ряда коррективов и фикций... Как это произошло, мы сейчас увидим.

VI.

ДИНАМИКА РАЗРУШИТЕЛЬНЫХ УСЛОВИЙ.

Из всех разрушительных для фратрий условий, о которых мы говорили (эмиграция, вымирание, войны, разрушение экономического равенства, отхожие промыслы), самым могущественным фактором является вымирание родов, притом, как мы говорили выше, вымирание катастрофическое, неравномерно поражавшее отдельные роды. Как же должен был действовать этот фактор на пережившие роды? Припомним таблицу 3-ю нашей четырехродовой фратрии. Допустим, что вымер или оскудел людьми род *А*, откуда род *С* брал женщин. Рассмотрим первый случай, когда род *А* вымер без остатка. Что тогда произойдет? Что должен тогда делать осиротевший род *С*, который брал женщин у *А* и *В*, дававших женщин в род *А*? Конечно, прежде всего члены этого рода будут искать какой-нибудь выход внутри самой фратрии, в среде которой только и возможен чистый брак. Но род *С* не может брать женщин у *Д*, потому что последний у него берет женщин, а взаимный обмен женщинами между двумя родами не допускается ни в коем случае; на том же основании род *В* не может отдавать своих женщин в *Д*. Остается единственный исход, чтобы *С* брал женщин у *В*. Этот исход для обоих родов имеет, кроме того, все признаки ортодоксальности. Прежде всего, эти два рода раньше не состояли в брачных отношениях. Затем для *С* род *В* после исчезновения рода *А* является самым ближайшим по матери (ибо из этого рода брал женщин

род *А*, снабжавший женщинами род *С*), и, наконец, род *В* — есть тесть *С*, хотя и 2-й степени, так что после *А* он является его естественным преемником по отношению к *С*. Единственным препятствием к законности этого компромисса является то, что род *С*, благодаря тому, что он дает своих женщин *Д*, в свою очередь, является tujma axmalk рода *В* и, таким образом, не вправе брать женщин у этого последнего. Словом, дело кончается тем, что фратрия превращается в трехродовую. Единственный исход — это увеличить фратрию еще одним, пятым родом *Е*, который давал бы женщин *Д* и брал бы их у *С*. Этот новый для фратрии род мог явиться, как в С. Америке, путем разделения одного из старых родов на два фиктивных рода (в данном случае *С* разбился бы на две половины, из которых одна явилась бы в роли рода *Е*). На это ни в современной практике, ни в преданиях у нас данных не имеется. Но в этом и надобности не было. Процесс вымирания поразил одновременно и все другие фратрии. И легко находился одинокий род, остаток погибшей фратрии, который, в свою очередь, искал возможности присоединиться к фратрии. Что такой исход был наиболее практичный, видно не только из практики современного быта; он вытекает из неизбежной логики фактов. Мы исходили из предположения, что только один род *А* вымер, но сплошь и рядом фратрии могли потерять не один, а два, три рода, тогда неизбежно должно было наступать: либо кооптация отдельного рода во фратрию, либо слияние отдельных чуждых между собою родов в новую фратрию.

Вот таким-то образом, правда, при условиях исключительных, пробита была брешь в основу брачно-родового строя, но раз она была пробита, она должна была расширяться все более и довести до того, что браки отдельных лиц вне старой фратрии стали если не законным, то совершенно терпимым явлением.

Теперь рассмотрим второй случай, когда род *А* не вымер совершенно, а только оскудел людьми. За недостатком женщин в роде *А*, часть мужчин рода *С* вынуждена брать себе жен, как и в первом случае, у ближайшего законного рода, именно, у *В*; но тогда, как и в первом случае, *С* не вправе будет давать своих женщин в *Д*, и поэтому к фратрии, для обеспечения *Д* женщинами, должен прибавиться пятый род *Е*, который дает женщин *Д* и берет их у *С*. Но, кроме того, явится еще другое последствие, еще более запутывающее положение.

Так как и члены рода *А* и некоторые члены рода *С* берут

женщин у рода *B*, то первые и вторые в каждом поколении окажутся женатыми на сестрах, и хотя они члены разных родов, они окажутся в групповом браке с группой сестер,[1] и их дети, как показывает терминология (см. выше), окажутся tuvn, т.-е. братьями и сестрами, и, следовательно, запретными друг для друга, так что в следующем поколении женщины из рода *A* не будут иметь возможность переходить в *C* и вынуждены будут через поколение искать себе мужей совершенно вне своей фратрии, что еще более разрушает силу и единство последней. Правда, жизнь несколько смягчила суровость запрета; в некоторых родах теперь запрет распространяется только на тех членов родов, которые фактически женаты на сестрах, но раньше, повидимому, запрет обнимал всех членов обоих родов; однако, и в смягченном виде запрет так или иначе ведет неминуемо к частичным случаям брака вне фратрий.

Случай, сейчас разобранный нами, отнюдь не гипотетический: он повторяется в своеобразной форме в повседневной жизни гиляков в настоящее время. Иллюстрацией этого может служить приведенный нами ранее юридический казус с последствиями, которые повлекли за собой брак двух лиц разных родов на двух сестрах, при чем один из рода axmalk, другой из рода ymg:i. Интересно здесь повторить, что в этом случае групповой брак у некоторых родов уже не допускается, но дети этих браков считаются tuvn и не могут вступать в брак друг с другом.

Таким образом, вымирание и оскудение рода людьми приводят к следующим крайне важным последствиям: 1) начинает допускаться вольный брак на женщине не из рода матери; 2) члены одного и того же рода могут быть женаты на женщинах различных родов; 3) человек и его «зять» (navx, брат жены его брата, т.-е. брат его же жены) не могут быть женаты на сестрах; 4) наконец, благодаря свободным бракам, старая четырехродовая фратрия теряет совершенно свои пределы, ибо, как мы увидим дальше, на каждый род, в котором хотя бы один член фратрии породнился браком, распространяются те же права и обязанности, которые принадлежат фратриальному роду, и, таким образом, этот новый род как бы адоптируется в старую фратрию.

До поры до времени «вольный» брак был явлением более или

[1] По любопытному совпадению, в данном случае групповые мужья называют друг друга navx — термин, означающий то же, что знаменитый термин punalua, товарищ, соучастник.

менее исключительным, вызываемым обстоятельствами тоже исключительного характера. На пути его стояло огромное препятствие — религиозный императив, запрещающий выдавать женщин в чужие роды. Добывание таких женщин представляло большие трудности. В результате этой долгой борьбы за женщин чужих родов, — борьбы, о которой подробнее нам предстоит говорить впоследствии, — явился институт «калыма», платы за невесту, — институт, который устранил все препятствия к свободному браку.

Но раз появившись, институт калыма, в свою очередь, явился могучим фактором к распространению института свободного брака.

Калым стал могущественным соблазном к нарушению старых норм даже в тех случаях, когда в нарушении их не было никакой надобности.

Для бедных людей дочери явились капиталом, а богатые люди, народившиеся с установлением торговых сношений, на свободный брачный союз стали смотреть, как на средство удовлетворить своему честолюбию и породниться с людьми, равными по богатству и знатности.

И тем не менее, несмотря на все неблагоприятные условия, несмотря на вторжение нового института «вольного» брака, старые нормы продолжают жить и сохранять свою власть над умами. Все еще в огромном большинстве случаев, старый императив крепче всех соблазнов калыма и свободного брака. Все еще в глазах современного гиляка брак из рода axmalk, из рода матери, единственный «чистый» брак, и самый излюбленный брак для каждого отдельного человека — жениться на дочери брата матери, при чем в этом случае калым не только не требуется, но и не допускается. Вольные браки являются скорее эпизодическими явлениями, которые на момент только разрушают обычную норму и затем стихийно втягиваются в колею старой нормы. Происходит это различным образом. В одних случаях человек мог жениться, по той или другой причине, не из рода матери, но его потомство, тем не менее, сполна начинает брать жен из старого рода родоначальницы. В других случаях, если почему-либо возврат невозможен, то чужой род, из которого человек женился, становится законным брачным родом для его потомства, которое в каждом поколении женится согласно старой норме на дочери брата матери. Наконец, в иных случаях, потомство этого человека, смотря по обстоятельствам, берет жен

то в старом, то в новом роде тестей, и оба рода начинают считаться законными родами. Может случиться, что не два, а гораздо больше таких законных родов с течением времени накопляется, как у отдельного человека, так и у целого рода, но все-таки каждый в отдельности при заключении брака стремится соблюсти старую норму, ища себе жену прежде всего из рода своей матери, предпочтительно всегда дочь брата последней.

Такова власть старой нормы. Но этим ее роль не ограничивается. Вынужденная делать уступки в одном направлении, она еще с большей интенсивностью развивает силу своей вековой инерции в других направлениях. Допустив по необходимости браки вне фратрии, допустив возможность членам одного рода брать жен из различных родов, она распространила всю систему регламентации и на вольные браки и на все роды, которые хотя бы эпизодически состоят в брачных отношениях к тому или другому роду.

Это амальгамирование старого института с новым и распространение на него всей регламентации старых норм и запретов необычайно усложнили и запутали не только терминологию родства, но и характер группового брака. При старом порядке, когда браки заключались из одного определенного рода, картина группового брака представлялась совершенно ясной и простой: в каждом поколении все «братья» одного рода состояли в групповом браке со всеми сестрами того же поколения в другом роде. Поэтому жены братьев друг друга называли сестрами, а мужья сестер друг друга называли братьями, ибо таковыми те и другие были в действительности.

С появлением института вольного брака, сородичи-братья могут быть женаты на женщинах из различных родов, т.-е. совершенно чужих друг другу, и все-таки по старой презумпции эти женщины называют друг друга сестрами и будут групповыми женами своих мужей-братьев. Точно так же сородичи-сестры могут быть замужем за людьми из различных родов, и тем не менее, эти последние, хотя и совершенно чужие между собой, будут иметь групповые права на своих жен, потомство их будет называться tuvn (немец. Geschwister), и они не имеют права вступать друг с другом в брак.

И, наконец, мы видели, что даже «зятья», т.-е. люди, из которых один состоит в групповом браке с сестрой другого, могут оказаться женатыми на сестрах из третьего рода. И при этом, хотя лица эти утеряли свои права группового брака по отно-

шению к их женам-сестрам, но все же дети считаются tuvn и не могут вступать друг с другом в брак.

Далее, раньше, при чистом внутрифратриальном браке, род не имел права давать женщин ни в род, откуда он сам берет женщин, ни в тот, откуда последний берет жен, т.-е. в роды тестей 1-й и 2-й степени родства. Это, как мы видели, было автоматическим последствием правила, по которому род обязан был давать женщин в один из остальных трех родов фратрии, именно в род, где замужем сестра отца родоначальника, и потому другие два рода тестей стали eo ipso запретны для женщин данного рода. Теперь, когда отдельные члены рода могут брать жен и вне рода матери, название axmalk 1-й и 2-й степени распространяется на все роды, откуда хотя бы один сородич взял себе жену. Таким образом, может получиться положение, что если 5 человек из рода *A* вступило в вольные браки с 5 лицами из пяти различных родов, то все эти 5 родов, а также 5 родов axmalk'ов этих последних, будут axmalk'ами всему роду *A* и будут запретны для женщин *A* (правда, только до 3-го поколения). А если прибавить к этим 10 родам еще два рода исконных axmalk'ов 1 и 2 степени, то окажется, что у рода *A* будут 12 родов axmalk'ов 1 и 2 степени, куда он давать своих женщин не может. Эта распространительная тенденция могла бы привести к чрезвычайным затруднениям в заключении брака, потому что с каждым новым вольным браком суживается число родов, доступных для брака, но на практике последствия этой распространительной регламентации смягчаются все еще крепкой тенденцией рода и отдельных членов его только в самых крайних случаях отступать от старой нормы брать жен из одного определенного рода, рода матери.

Еще большую запутанность внесла эта распространительная регламентация в терминологию родства и в нормы группового брака. Раньше классификационная система распространялась, кроме рода лица говорящего, на два рода: род тестей и род зятя, и названия соответствовали половым отношениям. Если, например, я, мужчина, называл сестер своих тестей матерями, то это соответствовало действительности, ибо сестры «тестей» были групповыми женами моих «отцов», и одна из них была действительно моей матерью. Или если я, мужчина, в том же роде «тестей» всякого «тестя» называл братом матери, а его дочь (дочь брата матери) своей женой, то это соответствовало действительным родственным отношениям. Теперь, когда благодаря

случайным вольным бракам классификационная терминология распространяется на целый ряд совершенно чуждых всем сородичам родов, названия «тестей», «матерей», «дочерей брата матери» и пр. распространяются на лиц, которые в действительности таковыми не состоят, и тем не менее в этом новом кругу лиц все старые нормы группового брака между соответствующими лицами обязательны. И совершенно естественно, что число лиц, втянутых в круг классификационного родства, все возрастает, и знание этого родства, прежде столь простое, стало настоящей наукой, в которую человек посвящается с детства и постигает в совершенстве только в зрелом возрасте. Естественно поэтому, что классификационная система на европейца производит впечатление полной запутанности и необъяснимости. В действительности же все кажущиеся ныне столь запутанными и нелогичными термины родства и половые нормы объясняются совершенно просто — вторжением новой практики вольного брака в старую, стойко продолжающуюся, систему старого императива, по которому брак был кровно-родственный и обязательно из рода матери.

VII.

ФРАТРИЯ И ЕЕ ГЕНЕЗИС.

Мы видели как, в силу исконных норм брака, главной целью которых было обеспечить потомство родоначальника женами из лиц определенных категорий кровного родства, автоматически возникли экзогамные группы, р о д ы. Существенное назначение рода состояло в общем праве и обязанности обеспечить своих членов женщинами вне своей собственной среды, в других, строго определенных группах-родах. Таким образом, в основной своей функции каждый род в отдельности отнюдь не является самодовлеющим организмом. Существование каждого рода органически связано с существованием, по крайней мере, еще двух кровно-родственных с ним родов, одного рода своей родоначальницы, откуда он берет себе жен, другого рода сестер родоначальника, куда он обязательно отдает своих собственных женщин, при чем эти два рода, как мы видели, не могут совпадать, так как обмен женщинами между двумя родами не допускается.

Для каждого отдельного члена рода это выражается в том, что вне того рода, в котором он сам родился и в котором ни он, ни его потомство вступать в брак не могут, он должен иметь

по крайней мере еще два рода: один род брата матери, откуда он и его мужское потомство берут жен, и другой — род сестры отца, куда уходит замуж его женское потомство.

Как мы знаем из терминологии родства, предпоследний род по отношению к первому носит специальное название axmalk k:xal (род тестей), а последний ymg:i k:xal (род зятьев), а все вместе pandf (люди общего происхождения). Так как все эти три рода кровно-родственны (мужчина женится на дочери брата матери, а женщины выходят за сыновей сестры отца), то таким образом в брачном отношении каждый отдельный род является органическим членом триединого кровно-родственного трехродового союза pandf, настоящей когнатной фратрии, ибо в каждом поколении все мужья и жены — когнатные кузены и кузины. Гиляцкая фратрия, впрочем, ничего общего не имеет с морганов-ской, ибо внутри ее браки не только допускаются, но обязательны.

Гиляцкую трехродовую фратрию можно представить в виде следующей схематической таблицы:

Схематическая таблица № 1 трехродовой когнатной фратрии.

Род А *(Андрей)*	**Род В** *(Василий)*	**Род С** *(Степан)*
Родоначальники: Андрей, Вера. Андрей — брат Анны, которая замужем *в роде С.* Вера — сестра Василия *из рода В.*	Родоначальники: Василий, Софья. Василий — брат Веры, которая замужем *в роде А.* Софья — сестра Степана *из рода С.*	Родоначальники: Степан, Анна. Степан — брат Софьи, которая замужем *в роде В.* Анна — сестра Андрея *из рода А.*
Их дети: 1) *Сыновья* женятся на дочерях брата своей матери, Василия, *из рода В.* 2) *Дочери* выходят замуж за сыновей сестры своего отца, Анны, *из рода С.*	**Их дети:** 1) *Сыновья* женятся на дочерях брата своей матери, Степана, *из рода С.* 2) *Дочери* выходят замуж за сыновей сестры своего отца, Веры, *из рода А.*	**Их дети:** 1) *Сыновья* женятся на дочерях брата своей матери, Андрея, *из рода А.* 2) *Дочери* выходят замуж за сыновей сестры своего отца, Софьи, *из рода В.*

В следующих поколениях браки происходят по тому же правилу: мужчины женятся на дочерях брата своей матери, женщины выходят замуж за сыновей сестры отца.

В таком виде фратрия обеспечила в брачном отношении все входящие в нее роды, удовлетворяя основной норме брака, потому что в каждом из этих родов мужчина женится на дочери

брата матери, а женщины выходят замуж в 3-й род за сыновей сестры отца.

Но такая брачная организация фратрии нарушает другую норму брака, по которой запрещается давать женщин в род тестя 2-й степени (tujma axmalk). Применив эту норму к нашей гипотетической фратрии, получим следующее:

Род *B*, дает женщин в *A*, который, в свою очередь, дает их *C*, следовательно, *B* — тесть 2-й степени *C*, а потому этот последний не может давать женщин роду *B*, и, таким образом, жена Василия не может быть сестрой Степана. Таким образом, мужчины рода *B* остаются без жен, а женщины *C* — без мужей. Для устранения этого препятствия необходимо, чтобы во фратрии был еще один род, четвертый, из которого *B* брал бы женщин и куда род *C* отдавал бы своих женщин, и, таким образом, явилась на сцену четырехродовая фратрия.

Соответственные изменения в родственных отношениях четырехродовой фратрии будут видны из таблицы № 2.

Схематическая таблица № 2 четырехродовой когнатной фратрии.

Род А *(Андрей)*	**Род В** *(Василий)*	**Род С** *(Степан)*	**Род Д** *(Демьян)*
Родоначальники: Андрей, Вера. Андрей — брат Анны, которая замужем *в роде С.* Вера — сестра Василия *из рода В.*	Родоначальники: Василий, Софья. Василий — брат Веры, которая замужем *в роде А.* Софья — сестра Демьяна *из рода Д.*	Родоначальники: Степан, Анна. Степан — брат Марии, которая замужем *в роде Д.* Анна — сестра Андрея *из рода А.*	Родоначальники: Демьян, Мария. Демьян — брат Софьи, которая замужем *в роде В.* Мария — сестра Степана *из рода С.*
Их дети: 1) *Сыновья* женятся на дочерях брата своей матери, Василия, *из рода В.* 2) *Дочери* выходят замуж за сыновей сестры своего отца, Анны, *в роде С.*	**Их дети:** 1) *Сыновья* женятся на дочерях брата своей матери, Демьяна, *из рода Д.* 2) *Дочери* выходят замуж за сыновей сестры их отца, Веры, *в роде А.*	**Их дети:** 1) *Сыновья* женятся на дочерях брата своей матери, Андрея, *из рода А.* 2) *Дочери* выходит замуж за сыновей сестры отца, Марии, *в роде Д.*	**Их дети:** 1) *Сыновья* женятся на дочерях брата своей матери, Степана, *из рода С.* 2) *Дочери* выходят замуж за сыновей сестры своего отца, Софьи, *в роде В.*

В следующих поколениях браки происходят по тому же правилу, как и в предшествующем поколении: мужчины женятся на дочерях брата своей матери, а женщины выходят замуж за сыновей сестры отца.

Анализируя эту таблицу, мы видим, что:

1) в каждом роде мужчины по поколениям берут жен из того

рода, откуда пришла их родоначальница, в частности, каждый отдельный человек берет жену из рода своей матери, а женщины каждого рода выходят по поколениям в тот род, где была замужем их родоначальница; в частности, каждая отдельная женщина берет мужа из того рода, где замужем сестра ее отца. Обмена женщинами между двумя родами не допускается.

2) Род *A* берет поэтому женщин из рода *B* (рода, откуда взята родоначальница *A*, Вера), но своих женщин этому роду в обмен дать не может и отдает их в род *C*, где замужем сестра родоначальника, Анна. Таким образом, роду *B* остается брать жен либо у *C*, либо у *Д*, но род *C* для него запретен, ибо он по отношению к этому роду — kujma axmalk, тесть 2-й степени (см. выше), поэтому роду *B* остается брать жен только из рода *Д*, откуда взята родоначальница рода *B* (София). После этого остаются неангажированными еще только женщины рода *C* и мужчины рода *Д*, и, как мы видели из таблицы, последние женятся на первых; таким образом, вся фратрия обеспечена в брачном отношении и все брачные нормы соблюдены.

3) В каждой супружеской паре муж — сын сестры отца своей жены, следовательно, муж и жена всегда когнатные кузены.

Отношения членов различных родов фратрий между собой явствуют из следующего анализа отношений между родоначальниками. Начнем с Андрея из рода *A*.

Андрей — кузен 1-й степени Василия и Веры, потому что сестра отца последних была матерью Андрея. Точно так же Андрей — кузен 1-й степени Степана и Марии, потому что мать последних — сестра отца Андрея. Только по отношению к Демьяну и Софии Андрей — кузен 2-й степени, ибо род Демьяна (*Д*) берет женщин у *C*, который, в свою очередь, берет их у *A*; следовательно, бабушка Демьяна была сестрой деда *A*, и, таким образом, Андрей и Демьян — когнатные кузены 2-й степени.

Легко видеть, что отношение каждого другого родоначальника к остальным такое же, как у Андрея, и такие же отношения будут в каждом поколении между представителями различных родов, так как брачная норма одна. Из этого анализа следует: 1) в каждом поколении представители всех четырех родов между собою либо братья и сестры, либо кузены, словом, люди общего происхождения с мужской и женской стороны; 2) в родах, состоящих между собою в брачных отношениях, в каждом поколении мужья между собой, с одной стороны, и жены их, с другой, — когнатные кузены 1-й степени; 3) между родами, не состоящи-

ми в брачных отношениях, т.-е. родами, которые друг другу tujma axmalk, напр., между родом *А* и *Д*, как мужья, так и жены их взаимно — кузены 2-й степени, т.-е. находятся между собою в более отдаленных степенях родства, чем брачущиеся роды; таким образом, отдаленность родства далее известной степени, как в Австралии, является препятствием к браку.

Отношение между брачущимися более детально определяется в следующем виде: если «я» мужчина, то мой тесть — брат моей матери и кузен 1-й степени моего отца, а теща — кузина 2-й степени моего отца и кузина 1-й степени моей матери. Если «я» женщина, то мой свекор — кузен 1-й степени моего отца и кузен 2-й степени моей матери, а свекровь — сестра моего отца и кузина 1-й степени моей матери; иначе говоря, муж и жена родственны и со стороны их отцов и со стороны матерей. Со стороны отцов, с одной стороны, и со стороны матерей, с другой, они одинаково кузены 2-й степени; со стороны отца жены и матери мужа — они кузены 1-й степени, а со стороны отца мужа и матери жены — кузены 3-й степени.

4) Родственные отношения между родами складываются таким образом: а) род *А* — axmalk (тесть 1-й степени) рода *С*; он же tujma axmalk (тесть 2-й степени) *Д*, и, наконец, ymg:i (зять) рода *В* (хотя в то же время формально приходится этому последнему тестем 3-й степени, потому что *Д* — тесть *В*); б) в таких же точно отношениях находится род *В* по отношению к родам *А*, *С* и *Д*; род *С* — к родам *Д*, *В* и *А*, и, наконец, род *Д* — к родам *В*, *А* и *С*. Все роды между собой pandf (люди общего происхождения). Из этого отношения между родами следует, что ymg:i является тестем 3-й степени по отношению к своему настоящему тестю, из чего, в свою очередь, явствует, что тесть 3-й степени — совершенно ненужная для брачной регламентации степень родства. И, действительно, в терминологии она совершенно отсутствует, она знает только две формы родства с тестем: axmalk (тесть 1-й степени) и tujma axmalk (тесть 2-й степени).

5) Из вышесказанного следует, что tujma axmalk предполагает отношение взаимное: *А* — tujma axmalk *Д*, а *Д*, в свою очередь, tujma axmalk *А*, а так как, как мы знаем из современного брачного права гиляков, в род tujma axmalk нельзя давать женщин, то в виду взаимности родов, состоящих в отношениях tujma axmalk, между ними никакие брачные отношения невозможны. Как мы видели выше, препятствием тут служит не близость

родства, а, наоборот, слишком отдаленная степень родства в сравнении с отношением к другим родам фратрии.

VIII.

КУЗЕННЫЙ БРАК.

Мы видели, что основная форма брака у гиляков — брак между сыном сестры и дочерью брата. Таким образом, тип гиляцкого брака — разновидность так называемого кузенного брака.

Как произошла эта разновидность? Это вводит нас поневоле в общую проблему кузенного брака (cousin marriage), как важной стадии эволюции брака. На этой проблеме я позволю себе несколько остановиться.

Еще в 1900 г. в своем докладе в Русском географическом обществе и в последующих статьях — «Теория родового быта» и «Эндогамия и экзогамия» — мне пришлось указывать, исходя из анализа гиляцкой формы брака, что кузенный брак является первичной формой экзогамии, что он породил классификаторскую систему брака, групповой брак и институт рода. Тогда же я указывал, что экзогамный институт рода являлся не только институтом запретов, но и институтом, главное назначение которого — обеспечить данному родственному союзу постоянный фонд жен и притом из круга лиц, связанных общностью крови, играющей такую важную роль на разных ступенях общественности.

Работы последнего времени, в особенности работы Rivers'a, Crawley, Фрэзера, в связи с работами их предшественников в области австралийского и дравидийского брака, как Fison и Howitt, Spencer и Gillen, Kohler и др., раскрыли не только картину широкой распространенности этой формы брака в настоящее время,[1] но и на примерах австралийского брака с несомненностью доказали, что кузенный брак явился первым опытом сознательного ограничения браков между братом и сестрой и что вся дальнейшая эволюция брака предоставляла ряд постепенных ограничений браков между кузенами 1-й степени. Один кардинальный вопрос в этой проблеме до сих пор, можно сказать, остается открытым. Это именно вопрос о том, почему ку-

[1] Эта картина дала право Crawley выразиться, что „кузенный брак — вообще самая излюбленная форма брака у примитивных народов" (Exogamy and Mating of cousins. Anthropological Essays. Oxford, 1907, p. 57).

зенный брак требует брака между детьми брата и сестры, но в то же время запрещает браки между детьми двух братьев, равно как между детьми двух сестер? Впрочем, один только Rivers прямо отказывается находить объяснение этому удивительному факту. «Кузенный брак, — говорит он, — по всем видимостям пережиток. Весьма трудно найти прямое психологическое основание, которое объяснило бы причину, почему брак между детьми брата и сестры желателен, между тем как брак между детьми двух братьев или двух сестер так строго воспрещается».[1] Другие пытаются дать объяснение этому факту, но эти объяснения чисто механические. Kohler, например, видит объяснение этого факта в двойственной организации общества,[2] — объяснение, по меньшей мере, странное, ибо двойственная организация сама является последствием института кузенного брака. Crawley стоит на той же точке зрения и потому впадает в ту же ошибку, что и Колер. Он считает эту форму кузенного брака «автомагическим результатом того факта, что название семьи наследственно. Дети брата и сестры могут вступить взаимно в брак, потому что по своим названиям они принадлежат к противоположным фратриям».[3]

В этом же смысле высказывается и Фрэзер. По его мнению, причина, почему этим кузенам 1-й степени, т.-е. детям двух братьев или двух сестер, воспрещено вступать в брак, кроется в том, что они принадлежат к одному и тому же экзогамному классу, и потому стеснены основным законом, воспрещающим человеку жениться на женщине из своего собственного экзогамного класса.

Основная ошибка всех этих писателей заключается в том, что они принимают следствие за причину, а именно, что так называемый перекрестный кузенный брак, т.-е. брак между детьми брата и сестры, явился результатом деления общества на 2 экзогамных класса, но они не задаются вопросом о том, что же породило, в свою очередь, это двойное деление? Между тем, в действительности, двойное деление на два экзогамных класса явилось результатом нового института браков между детьми брата и сестер, взамен прежнего кровного брака-эндогамного.

До того группа — потомство одной родоначальницы — была

[1] Marriage cousins in India. The Journal of the Royal Asiatic Society, July, 1907, p. 623.

[2] Zur Urgeschichte der Ehe, 121.

[3] Crawley, op. cit., 57.

неделима; браки происходили внутри группы, обычно между братом и сестрой. И только тогда, когда эти браки были признаны вредными, и установлен брак между детьми брата и сестры; первоначальное единое общество разделилось на две экзогамные половины: в одной из них оказались братья со своими женами и потомством, в другой — сестры с их мужьями и потомством. Следовательно, двойное деление — следствие перекрестного кузенного брака, и не в двойном делении поэтому приходится искать причину упомянутой регламентации этой формы брака, а в чем-то другом. Эту причину нужно искать в той обстановке, при которой произошел переход от кровных браков к браку экзогамному в форме кузенного брака. Изучение австралийских классов прежде всего подтверждает столь долго оспаривавшееся мнение Моргана, что экзогамия результат сознанного вреда браков кровных, браков между братьями и сестрами. Оно показало также, что переход к экзогамным формам происходил с чрезвычайной постепенностью и медленностью, которая легко объясняется обычным консерватизмом первобытного человека вообще и в особенности по отношению к такому институту, как брак, столь тесно связанному и с религиозными идеями. Эта-то психология консерватизма, которая при всякой перемене старого института старается спасти хотя бы старую форму, в которую она и облекает новый институт, и привела к тому, с виду парадоксальному факту, что институт, который, в сознании вреда кровного брака, установил браки между кузенами 1-й степени, допустил таковые исключительно между детьми брата и сестры и в то же время запретил их между детьми двух братьев и двух сестер, хотя последние в смысле кровном почти ничем не отличаются от первых.

Как это произошло? Дело в том, что перекрестный кузенный брак несомненно явился на смену той стадий, при которой излюбленной ортодоксальной формой брака являлся брак между братом и сестрой. При этой форме брака не только супруги являлись братьями и сестрами, но и их родители. Таким образом, формула этого брака выражалась в том, что браки заключались между детьми брата и сестры, при чем эти последние, в свою очередь, являются супругами.

Вот почему, когда необходимость вынудила оставить эту форму брака и заменить ее кузенным браком, консервативный ум первобытного человека выбрал ту форму, которая по внешнему ближе всего подходила к старой освященной веками и

религией форме, именно ту, при которой ортодоксальными браками являются только браки между детьми брата и сестры (хотя теперь эти последние уже не были супругами), но не между детьми двух братьев или двух сестер. Спасена была, таким образом, форма, всегда играющая первостепенную роль в глазах первобытного человека. Спасая форму, этот последний наивно воображал, что этим скрывается от божества существо новой перемены, — обычная благочестивая манера обмана богов.

Таким-то образом, братья — родные и боковые — и их потомство, с одной стороны, сестры и их потомство, с другой стороны, образовали две экзогамные половины прежнего единого общества.

Другой, хотя и менее кардинальный, но очень важный, вопрос, на который исследователи кузенного брака не дают ответа, следующий. Если кузенный брак объясним, как первая стадия экзогамии, как первая мера, то откуда ее обязательный, почти принудительный характер? Казалось бы, наоборот, что раз сознана была польза экзогамности, то логичнее всего было поощрять браки между наименее близкими, даже совершенно чужими друг другу лицами, а браки между кузенами должны были допускаться на первое время лишь как вынужденное зло, malum necessarium, с тем, чтобы совершенно исчезнуть из обихода, как антисоциальный институт.

Лучшим примером этого странного факта может служить эволюция брака у австралийских народов. У этих народов, судя по организации классов и по их личным заявлениям, очень развито сознание вреда браков в близких степенях родства, и они проявили большую изобретательность, чтобы преградить возможность близких браков, превзойдя в этом другие народы. Такая сложная система, как восьмиклассная система племени арунта, специально придумана для уничтожения браков между кузенами 1-й степени. Казалось бы после этого, что поощряться должны были браки в наиболее отдаленных степенях родства, а браки между кузенами 2-й степени должны были рассматриваться лишь как терпимые. Между тем у них даже «кузены 3-й степени считаются слишком отдаленными, и браки дальше этой степени родства воспрещены».[1]

Таким образом, брак с кузенами и в наивозможно близкой степени является не только допустимым, но обязательным.

Далее, если кузенный брак только первая стадия экзогамии,

[1] Crawley, op. cit., 61.

то почему, несмотря на громадный истекший со времени ее возникновения период, она продолжает так упорно сохраняться до настоящего времени у целого ряда племен, в том числе у таких многочисленных, как дравидийские, в своем первоначальном неизмененном виде. И даже там, как у племен Австралии, оно претерпело ограничения в смысле исключения браков между кузенами 1-й степени, но все же принцип, как мы сейчас видели, сохраняется неприкосновенным, и дальше кузенов 3-й степени браки не допускаются. Это упорное вызывание принципа, это настойчивое стремление к увековечению его путем обязательности должно покоиться на серьезной основе. Нам кажется, что сила кузенного брака покоится на двух важных моментах. Первый момент — естественное стремление каждой родственной группы, в частности каждой матери, обеспечить свое потомство женами.

На первобытной стадии человеческого развития элемент борьбы в половых отношениях, без сомнения, играл такую же огромную роль, как в зоологическом царстве вообще. И одной из важнейших задач человеческих общежитий было ограничить по возможности эту борьбу путем той или другой регламентации.

Институт брака, притом обязательного между лицами определенной группы, и явился той формой половой регламентации, которая призвана была удовлетворить упомянутую насущную потребность общежития. До установления экзогамности эту потребность могли удовлетворить внутрикровные браки, обязательные между братьями и сестрами. С установлением принципа экзогамности перекрестный кузенный брак удовлетворительнее всего разрешает эту задачу. Уже от рождения сыновья женщины — мужья дочерей ее брата, и сыновья последнего — мужья ее дочери. Эта комбинация удовлетворяет в одинаковой степени и отца семьи, потому что его дети вступают в брак с детьми его сестры.

Другой мотив кузенного брака — р е л и г и о з н ы й: при таких браках у домашнего очага с его богами-предками сходятся люди не чужие по крови, а общего происхождения по отцу и матери. И оба супруга в одинаковой мере могут рассчитывать на благосклонность общих богов-предков. Это момент первостепенной важности в глазах примитивного человека, для которого благославление богов и соблюдение религиозных обрядов является крайне важным делом жизни, одним из главнейших средств борьбы за существование. Вот почему эта форма брака стала не

только излюбленной, но и религиозно обязательной. Вот почему до настоящего времени у целого ряда дравидийских племен брак принудителен, когда у брата есть дочь, а у сестры сын. Вот почему, как мы видели у австралийских племен, при всем стремлении к ограничению кузенного брака, браки далее кузенов 3-й степени запрещены; следовательно, браки между кузенами 2-й степени обязательны. Вот почему у монголов, у которых излюбленными браками считаются уже браки между чужими друг другу лицами, браки между детьми брата и сестры называются «белым грехом», т.-е. считаются терпимыми, а браки даже между самыми отдаленными членами одного рода — «грехом черным», т.-е. совершенно недопустимыми. И чтобы не умножать примеров, закончим гиляками, у которых, несмотря на все перипетии этого малочисленного племени, «чистым браком» считается только брак между сыном сестры и дочерью ее брата.

После этих предварительных замечаний, можем перейти к рассмотрению того вопроса, какое место занимает гиляцкая норма брака в истории эволюции брака вообще.

Кузенный брак, как мы видели, обязан своим происхождением сознанию вреда брака между близкими по крови родственниками. Мы видели также, что по целому ряду мотивов — консерватизм, религиозные идеи, связанные с культом предков, наконец, стремление к мирной организации брака — первобытный человек не перешел сразу от кровного брака между братом и сестрой к отдаленным степеням родства или к браку между чуждыми по крови лицами. В великом перевороте в кровно-родственном браке соблюдалась самая щепетильная постепенность. Таким образом, как мы видели, еще и теперь у австралийских народов первая форма экзогамии приняла форму обязательного брака между детьми брата и сестры. Так как эти браки происходят однообразно из поколения в поколение, то общество при таком порядке разделено на две половины, которые взаимно по поколениям отдают друг другу своих женщин. В применении к отдельным семьям этот порядок выражается в том, что сын брата женится на дочери сестры и, обратно, сын сестры на дочери брата. Супруги между собой кузены первой степени, а жена каждого человека является, с одной стороны, дочерью сестры его отца, с другой, дочерью брата его матери, потому что отцы супругов женаты каждый на сестре другого.

Такова была первая стадия ограничения браков между лицами, близкими по крови. Дальнейшее ограничение пошло в раз-

личных местах различно. В Австралии это ограничение очень рано пошло по наиболее простому пути: от браков между кузенами 1-й степени перешли к бракам между кузенами 2-й степени, а прежние браки между кузенами 1-й степени были запрещены.

При этом порядке ничто в социальном строе не изменилось. Общество осталось разделенным попрежнему на две половины, которые обменивались женщинами с той разницей, что человек женился не на дочери сестры своего отца, а на дочери его кузена 1-й степени, так что потомство брата и сестры только во втором поколении снова могло вступить между собой в браки. Супруги стали дальше друг от друга как с отцовской, так и с материнской стороны на одну ступень. Принцип обмена женщинами, то, что составляет сущность перекрестного кузенного брака, сохранился в неприкосновенности, зато в основе нарушен принцип, что брак обязателен между детьми брата и сестры. Сохранить оба принципа в полной чистоте оказалось не возможным.

Иначе, при аналогичных предпосылках, пошла эволюция у тех народов, у которых брак построен по принципу гиляцкому. Во имя консерватизма они сочли более важным сохранить второй принцип, пожертвовав первым.

И народы этой группы, самым ярким представителем которых служат гиляки, стали ограничивать браки между кузенами 1-й степени, считая необходимым установить более отдаленную степень родства между супругами, но они не пожелали пожертвовать тем принципом, который казался им наиболее важным, именно тем, по которому каждая мать получает для своего сына дочь своего брата. Этот принцип они действительно сохранили, но, чтобы удовлетворить необходимости уменьшить близость родства между супругами, они пожертвовали другим принципом перекрестного кузенного брака.

Как мы знаем, сын женщины получает дочь ее брата, но обратное, т.-е. брак сына брата на дочери его сестры, не допускается. В результате достигается ограничение близости родства — супруги кузены 1-й степени только с одной стороны — со стороны матери мужа, но не со стороны матери жены, в то время как раньше, при перекрестном кузенном браке, они были кузенами 1-й степени и со стороны матерей и со стороны отцов обоих супругов. Но в то же время здесь сохранен старый основной принцип — брак на дочери брата матери, и супруги остались кузенами 1-й степени, — правда, с одной стороны только.

Это расхождение с народами австралийского типа в форме ограничения брака между кузенами 1-й степени повело за собой коренную перемену в организации общества. Оно привело к переходу от двойного деления общества с его классами к организации чисто родовой и, в частности, к той четырехродовой фратрии, которую мы видели у гиляков.

При австралийской системе органичений браков в близких степенях родства, как бы далеко ни шли эти ограничения (в настоящее время они дальше кузенов 2-й степени не идут), общество неизменно остается разделенным с точки зрения брака на две экзогамные группы, состоящие в постоянном взаимном обмене женщинами. По существу, каждое деление является настоящим родом, потому что внутри деления браки запрещены. Правда, на ряду с этими двумя делениями установлена сложная система брачных классов, но эти последние ничего не изменяют, ибо к какому классу человек ни принадлежал бы, он продолжает оставаться в своем делении, так как классы не меняют положения человека в роде, а являются только мнемоническими титулами, ограничивающими лично человека (но не его потомство) в выборе женщин с определенной степенью родства: при четырехклассной системе — только кузинами первой степени, при восьмиклассной — кузинами 2-й степени. В действительности, классы и не являются обязательной принадлежностью австралийского двойственного деления. У племени dieri, например, существует такой же запрет относительно браков между кузенами 1-й степени, как и у aruntа, но в то время как у этих последних установлены для мнемоники 8 классов, у первых это ограничение на дальнейшем классовом делении не отразилось.

Таким образом ясно, что в австралийской системе, в силу того, что она сохраняет принцип обмена женщинами, перекрестный кузенный брак требует только деления на 2 рода. Общество представляет собой двухродовую фратрию.

Гиляцкая система на этой двухродовой фратрии остаться не могла. С того момента, как перекрестный кузенный брак, т.-е. взаимные браки между детьми брата и сестры, были запрещены, двухродовая фратрия оказалась недостаточной: один род брал женщин у второго рода, но последний должен был искать себе женщин в другом месте, а с другой стороны браки вне данной этнической группы не допускались (как теперь это видим в Австралии). Оставалось преобразовать самое двухродовую фратрию в фратрию многородовую.

Этот тип одностороннего кузенного брака, столь просто объясняемый при свете эволюции более древних форм перекрестного кузенного брака, совершенно не обращал на себя внимания исследователей. Многие ученые даже с недоверием относились к этому институту, считая его неправдоподобным. Так, почти одновременно с обнародованием мною этого института у гиляков (в 1901 г.), известный ученый Kohler в своей статье «Das Recht der Hottentotts»,[1] констатируя со слов своего корреспондента такой же институт у этого племени, с недоверием относится к этому сообщению. Причина такого недоверия очень проста. Не зная генезиса этого института и места, занимаемого им в эволюции кузенного брака, не имея иных образцов этого института, кроме пережитков его в брачных запретах, трудно было понять причину того одностороннего запрета, по которому сын сестры может жениться на дочери брата, но дочь сестры не может выйти замуж за сына брата, хотя степень близости кровного родства в обоих случаях одинакова, и потому скорее видели в односторонности запрета аномалию, чем нормальный признак живого института.

Благодаря такому недоверию исследователей, этот институт совершенно игнорировался в трактатах о человеческом браке и оставался совершенно непонятым. Между тем этнографическая литература дает достаточно данных о широкой распространенности его у самых различных народов. Особенно многочисленны следы его в Индонезии и среди дравидийских народов Индии, у которых Морган нашел наиболее ярко выраженную форму туранской системы, в которой сохранился даже групповидный брак. О нем, как мы видели сейчас, сообщает корреспондент Kohler'a из Африки у готтентотов. Из Индонезии о нем сообщает такой авторитетный исследователь, как Wilken, который пишет следующее: «Среди батаков, реджангов (rejangs) и туземцев Амбоины сыну сестры дозволяется жениться на дочери брата, но сын брата не может жениться на дочери сестры».[2]

Этому порядку соответствует родственная терминология: у батаков на Суматре, например, жена или возлюбленная называется ibibere-re-datang, т.-е. дочь брата матери.

В еще более определенной форме институт этот констатирован уже с 1870-х годов у дравидийских племен Индии. Так, например, у племени song и byger из провинции Sathpuras в Центральной Индии брак между кузенами принудителен, когда

[1] В Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. B. XVI, p. 341-342.

[2] Wilken. Bijdrangen. Serie 7, v. I, p. 148.

у брата есть дочь, а у сестры сын. В литературе новейшего времени много данных приводится у Rivers'a.[1]

IX.

ГИЛЯЦКАЯ СИСТЕМА РОДСТВА И ГИПОТЕЗА МОРГАНА.

Гиляцкая система родства и брака вполне подтверждает основную гипотезу Л. Моргана, что термины родства являются результатом соответствующих половых норм, норм брака. То, что у Моргана являлось только умозаключением, мы в гиляцкой жизни видим на деле и притом в наиболее полной мере. Если гиляк называет группу женщин термином «жена», то эти женщины действительно являются для него в соответственном смысле женами. Если гиляк называет известную группу мужчин — отцами, то это действительно лица, которые имеют половые права на его мать. Если он называет брата матери тестем, то это потому, что по исконному закону он действительно обязан жениться на дочери этого своего дяди, который и будет его тестем. В гиляцкой системе находят свое объяснение даже такие универсальные классификационные термины, как старший и младший брат, старшая и младшая сестра, которые очень важны именно в брачных нормах. Прежде всего эти термины регулируют индивидуальный брак в роде матери. Старший брат обязательно женится на старшей сестре, младший — на младшей. Эти термины важны при левирате, так как вдова переходит к младшему «tuvn». Наконец, у одной половины гиляков только младшие братья имеют половые права на жен старших братьев.

Насколько в гиляцкой терминологии ярко индивидуализировано это соответствие между термином родства и брачными правами, это особенно наглядно видно на отношениях братьев к их женам. У одной половины гиляков, как мы видели, все братья безразлично имеют взаимные права на своих жен, и у них термины действительно соответствуют этому: термином «жена» человек называет всех безразлично жен своих братьев, и поэтому дети братьев безразлично зовут этих последних термином «отец». Но у другой половины гиляков только младшие братья имеют права на жен старших. И это опять-таки сказалось на терминологии. Жену своего младшего брата, с которой я не имею права общения, я называю запретным термином jox,

[1] Marriage of cousins in India. Jour. Royal Asiat. Society, July, 1907, p. 626 pass.

а жену старшего тем же термином, как и свою собственную жену; соответственно этому дети братьев называют только младших братьев отца, так же как и последнего, термином ytk (отец), а старших братьев отца — atk.

Возражения, которые приводились против гипотезы Моргана, в этом смысле являются возражениями чисто кабинетного характера. Так, например, известное возражение, повторяемое всеми противниками Моргана, относительно необъяснимости класса матерей, так как мать человека, мол, всегда известна, объясняется из норм половых отношений у гиляков совершенно просто. Матерью гиляк называет всякую женщину, с которой лица класса его отцов имеют право полового общения. Насколько гиляки сознают значение этого термина, видно из следующего. Мы только что видели, что у той половины гиляков, у которых только младшие братья имеют права полового общения с женами старших, дети братьев различают старших братьев отца от младших и этих последних они называют термином «отец», но жен братьев отца они не различают и называют матерями. Почему? А вот почему. Жен младших братьев отца я называю матерями потому, что их мужья — мои отцы (они имеют право полового общения с моей матерью), а жен старших потому, что мой отец имеет на них право полового общения, и они его жены.

Матерями гиляк называет также и сестер своего тестя, но и это совершенно правильно, потому что, как мы видели, отец и сын берут жен из одного рода, при чем отец берет сестру человека, а сын — дочь этого последнего, так что сестра тестя действительная мать человека. Точно так же совершенно не основательно возражение Кунова, что классификационные термины обозначают лишь возрастные классы. В гиляцкой действительности возраст никакой роли в терминах родства не играет. Мой классовый «отец» может быть моложе меня, и тем не менее он не может жениться на женщине класса моих жен, но он, наоборот, должен жениться на классе жен моего настоящего отца, и, по достижении зрелости, он будет фактическим мужем моей матери.

Гиляцкая система и пуналуальная семья.

В свете гиляцкого строя подтверждается и выясняется не только общая гипотеза Моргана о происхождении классификационной системы родства из системы брака, но и более частная гипотеза его о происхождении туранской системы родства из пуналуальной семьи. Гиляцкая система родства по основным

своим признакам туранская, а система брака представляет наиболее совершенную форму пуналуальной семьи. В самом деле, по Моргану, основой пуналуальной семьи служит «групповой брак или нескольких родных коллатеральных сестер с их супругами, при чем общие мужья не обязательно были родственниками, или групповой брак нескольких родных или коллатеральных братьев с их женами, при чем эти жены точно так же не были обязательно родственниками, хотя в обоих случаях это часто встречалось». Старая гиляцкая семья с обязательным браком из одного определенного рода представляла групповой брак всех братьев (родных и коллатеральных) со всеми сестрами определенного поколения, так что группы мужей являлись братьями, а их жены всегда — сестрами. Это видно из терминологии родства — жены братьев зовут друг друга сестрами.

В настоящее время, когда допускается брать жен из различных родов, все братья (родные и боковые) все же являются групповыми мужьями своих жен, которые часто оказываются сестрами. И мы видели, что даже тогда, когда сестры выходят замуж за людей различных родов, все еще сохраняются последствия группового брака, и их дети считаются братьями и сестрами.

Строй гиляцкой семьи дает нам, таким образом, возможность констатировать самый генезис гавайской семьи, из которой Морган построил семью пуналуальную. Семья эта первоначально состояла не из группы нескольких братьев, состоящих в групповом браке со своими женами или, обратно, нескольких сестер в групповом браке с их мужьями, которые могли быть неродственны между собою. Такая семья не могла бы создать туранской классификационной системы родства, ибо она предполагает возможность нескольких групп братьев или сестер, из которых каждая совершенно самостоятельно состоит в групповом браке, к которому не причастны другие группы; следовательно, общих названий для всех братьев по их брачным отношениям не могло и образоваться.

Гиляцкая семья в ее чисто первоначальной форме дает настоящую картину этой семьи. Семья — это внутриродовая организация. Поэтому каждая групповая семья представляет поколение всех братьев данного рода (родных и коллатеральных), состоящих в групповом браке с целым поколением женщин другого рода. Эти женщины обязательно сестры, ибо дочери сородичей-братьев, как мы видели, являются обязательно женами сыновей сестер их отцов. Когда же, как мы видели, в силу при-

чин, нами указанных, эта обязательность брака ослабла и братья стали брать жен из разных родов, а женщины стали выходить замуж в разные роды, сестры могли оказаться в групповом браке с неродственными между собой мужьями, и братья в таком же браке с неродственными между собой женами, с той разницей, что коллектив сестер, с выходом замуж в разные роды, разбивался, как в пуналуальной семье, на несколько групп, между тем как коллектив братьев, всегда остающихся в роде, сохранился в целости. И так как гиляцкая семья наиболее идеальная форма пуналуальной семьи, то естественно, что гиляцкая терминология самая совершенная форма туранских систем. Действительно, в ней мы находим классификационные группы, которые должны были существовать и в туранской, но утратились с утратой системы брака. Так, например, в этой туранской форме, которую в свое время Морган считал наиболее полной, именно в тамильской, нет двух важнейших классификационных терминов — «муж» и «жена».

Тамильская система, по Моргану, выработалась при условиях, когда братья имели общих жен и сестры — общих мужей. Соответственно этому в тамильской системе человек называет отцом не только своего родного отца, но и всех братьев отца, и своими матерями не только свою родную мать, но и всех ее сестер; равным образом, всех детей братьев отца и сестер матери он называет братьями и сестрами. Соответственно этому должен был бы существовать и общий термин «жена», которым каждый человек называл не только свою жену, но и жен своих братьев и сестер своей жены, а равно общий термин «муж», которым каждая женщина называла бы и своего мужа, и братьев его, и мужей своих сестер.

В действительности, как в тамильской, так и в ирокезской системах этих общих терминов нет. Так, у тамилов человек называет свою жену en mainavi, жену брата ennni, en maittuni, сестру жены en korlunti, en maittuini; такое же несоответствие и с термином «муж».[1]

У гиляков мы находим эти термины «муж» и «жена» — pu и an'g:ej, охватывающие всех лиц, связанных групповым браком, что, таким образом, еще больше подтверждает верность истолкования Морганом терминов родства.

---

[1] См. таблицу у Моргана.

Объяснение некоторых терминов турано-ганованской системы, казавшихся необъяснимыми Моргану.

При свете кузенного брака становятся для нас понятными некоторые термины родства в турано-ганованской системе. Так, Моргана очень смущало и казалось даже необъяснимым, почему у тамилов я, мужчина, детей своих кузенов (считая таковыми безразлично детей сестры отца и брата матери) называю племянниками и племянницами, но детей кузин своими сыновьями и дочерями. В то же время у сенека-ирокезов господствует как раз обратное правило. В своем Consanguinity and Affinity он считает этот факт необъяснимым: «Разграничение степеней кузенного родства, — говорит он, — замечательный факт в тамильской системе. Теперь он обнаружен лишь в немногих системах туранской семьи. Из структуры и принципов туранской системы, как я указал раньше по отношению к системе ганованской, неизбежно вытекает, что в дальнейшем развитии это родство должно применяться и ограничиваться детьми брата и сестры. Оно, вероятно, было неизвестно в примитивной системе... Это единственная особенность, которая отличает ее существенно от формы семьи у ирокезов сенека. В этом отношении эта последняя логически более согласуется с принципами туранской системы, нежели система тамильская. Трудно найти объяснение этому различию».[1]

Впоследствии в «Ancient Society» Морган нашел объяснение этому факту.

«Это показывает, — говорит он, — что у тамилов в то время, когда была введена туранская система, все мои кузины были моими женами, тогда как это не относилось к женам моих кузенов».[2]

Морган и не подумал, что вся туранская система основана на этом принципе. Между тем эта особенность есть именно результат примитивной системы перекрестного кузенного брака, из которого и развилась туранская система. При перекрестном кузенном браке брак между детьми брата и сестры — единственная форма брака, и такие кузены и кузины так и называли себя «мужем» и «женой». Что туранская система есть результат кузенного брака, видно и по другим терминам, которые для Моргана

[1] Morgan. — Systems of Consanguinity and Affinity of the human family, 1871, p. 391.

[2] Morgan. — Ancient Society, 1877, p. 444 (рус. перев. „Первобытное общество", стр. 427).

должны были быть необъяснимы и которые он даже не пытался оговорить, не находя для них объяснения. Так, у тамилов, если «я» мужчина, то жена сына моей сестры — моя «дочь» (как в гиляцкой и австралийской терминологии); муж дочери моей сестры — мой «сын» (как в австралийском кузенном браке); муж дочери сестры отца — мой «брат» (как в гиляцкой и австралийской терминологии), отец моей жены — «тесть» и «дядя» (тесть и брат матери у гиляков; тесть и брат отца или матери у австралийцев); мать моей жены — «теща» и «тетка» (тетка и сестра отца у гиляков, теща и сестра отца или матери у австралийцев); жена брата — моя «кузина» (т.-е. дочь брата матери или сестра отца), и, наконец, «жена сына сестры отца и жена сына брата матери — моя «сестра» (типичный перекрестный брак). Соответственный ряд терминов встречаем, если «я» женщина.

Все это несомненно свидетельствует о том, что туранская система была системой перекрестного кузенного брака, хотя примеры, приведенные нами выше (батаков и племен Центральной Индии) свидетельствуют, что и на родине этой системы перекрестный кузенный брак уже стал переходить в односторонний кузенный брак гиляцкого типа.

Теперь остается объяснить с этой точки зрения противоречивый (по мнению Моргана) факт в ганованской системе, именно, что, в противоположность системе тамильской, если «я» мужчина, то все дети моих кузенов-мужчин, т.-е. дети сына сестры моего отца и дети сына брата моей матери, — мои «сыновья и дочери». Аналогию этому мы находим в гиляцком строе. Вспомним четырехродовую фратрию и тот случай, когда род *B* оскудел женщинами и кузены первых родов *A* и *B* вынуждены были брать жен из соответствующего поколения рода *C*; при нормах группового брака дети этих кузенов между собой «братья» и «сестры», и, следовательно, они дети для обоих кузенов. Первым шагом в этом направлении было образование той четырехродовой фратрии, которую мы видели у гиляков. Случилось это весьма просто, и мы увидим, что в зародыше эти четыре рода существуют и в австралийской системе.

Представим себе общество, подобно австралийскому, разделенное на две фратрии, обменивающиеся в каждом поколении женщинами таким образом, что дети сестры вступают в брак с детьми ее брата, так что жена каждого человека есть сестра мужа его сестры.

Представим себе далее для простоты, что каждая фратрия состоит из одного поколения — из групп братьев и сестер родных и боковых различных степеней родства.

Группы кузенов-мужчин одного деления будем обозначать заглавными буквами $A^1 + A^2 + A^3 + A^4 ..$, а их сестер соответственными буквами малыми $a^1 + a^2 + a^3 + a^4$. В другой фратрии соответственное обозначение будет для братьев $B^1 + B^2 + B^3 + B^4 ..$, а для их сестер $в^1 + в^2 + в^3 + в^4$, при чем одноименные буквы с одноименными показателями обозначают группу родных братьев и сестер, а разные показатели — в какой степени кузенного родства стоят друг к другу различные группы (соседние группы будут кузенами 1-й степени, а степень родства между другими выразится разностью в их показателях). Одинаковые показатели разноименных групп показывают, что лица этих групп между собою кузены первой степени как со стороны отца, так и со стороны матери; A^1, a^1, по отношению к B^1, $в^1$ — кузены 1-й степени; A^2, a^2 по отношению к B^2, $в^2$, тоже кузены 1-й степени и т. д. В разноименных же группах с разными показателями разность показателей + 1 будет показывать соответственную степень кузенного родства: A^1, a^1 по отношению к B^2, $в^2$ будут кузенами 2-й степени; A^2, a^2 — кузены 2-й степени для B^3, $в^3$ и т. д.

Так как разноименные группы с одинаковыми показателями суть кузены 1-й степени и эти группы обязательно взаимно вступают в брак, то A^1 женится на $в^1$ (сестре B^1), а последний женится на a^1, сестре A^1; точно так же A^2 женится на $в^2$, а B^2 — на a^2 и т. д.

Общая картина брака может быть, таким образом, представлена в следующей таблице:

I деление $(A^1 + в^1) + (A^2 + в^2) + (A^3 + в^3) + (A^4 + в^4)$ и т. д.
II деление $(B^1 + a^1) + (B^2 + a^2) + (B^3 + a^3) + (B^4 + a^4)$ и т. д.

В каждом предшествующем поколении браки происходили в том же порядке: т.-е. браки всегда происходили между детьми женщин, из которых одна замужем за братом другой, так что супруги их — кузены 1-й степени и со стороны отца и со стороны матери. Обозначим этот брак термином «перекрестный» или «двусторонний брак» между кузенами 1-й степени.

Общий состав фратрии может быть представлен в следующей таблице (см. стр. 230).

I	II
Группы кузенов-мужчин $A^1 + A^2 + A^3 + A^4 + A^5 + A^6 \ldots$ их сестры: $a^1 + a^2 + a^3 + a^4 + a^5 + a^6 \ldots$	Группы кузенов-мужчин $B^1 + B^2 + B^3 + B^4 + B^5 + B^6 \ldots$ их сестры: $b^1 + b^2 + b^3 + b^4 + b^5 + b^6 \ldots$

Так как группы $A^1 + A^2 + A^3 + A^4$ и т. д. и их сестры стоят по степени родства друг к другу в таком же отношении, как во 2-м делении группы B^1, B^2, B^3, B^4, и их сестры, то, по нормам перекрестного кузенного брака, A^1 женится на b^1 (сестре B^1,) A^2 женится на b^2, A^3 на b^3, A^4 на b^4 и т. д. и, обратно, B^1 женится на a^1, B^2 на a^2, B^3 на a^3, B^4 на a^4 и т. д. в каждом поколении.

Теперь представим себе тот момент, когда впервые общество пришло к сознанию вреда перекрестного брака между кузенами 1-й степени. Из подробностей австралийского брака мы знаем, что первый шаг в этом направлении состоял в запрещении перекрестного брака между кузенами 1-й степени и в установлении перекрестного брака между кузенами 2-й степени. Вследствие этого, отныне A^1 уже не женится на b^1, а на своей кузине 2-й степени, b^2, равно как B^1 должен жениться на a^2 и т. д.

Браки при этом новом порядке представляются в следующем виде: $(B^1 + a^2) + (B^2 + a^1) + (B^3 + a^4) + (B^4 + a^3) + (B^5 + a^6) + (B^6 + a^5)$ и т. д.

Легко видеть, что при этом порядке каждая половина общества разделяется на две половины, на две обособленные в брачном отношении группы, а именно: нечетные члены каждого деления составят одну такую группу, а четные — другую; стало быть, в обоих делениях в общем образуется четыре группы.

Это четырехгрупповое деление выразится в следующем виде:

I группа: $(A^1 + b^2) + (A^3 + b^4) + (A^5 + b^6)$ и другие нечетные члены.

II группа: $(A^2 + b^1) + (A^4 + b^3) + (A^6 + b^5)$ и другие четные члены.

III группа: $(B^1 + a^2) + (B^3 + a^4) + (B^5 + a^6)$ и другие нечетные члены.

IV группа: $(B^2 + a^1) + (B^4 + a^3) + (B^6 + a^5)$ и другие нечетные члены.

Первая группа небракоправомочна (inmarriageable) с IV, потому что в одних случаях, если семьи будут брачеваться в последова-

тельном порядке, например, $(A^1 + в^2)$ с $(B^2 + а^1)$, то дети этих семей будут двусторонними кузенами, ибо отцы их женаты взаимно на сестрах; в других, например, в семьях $(A^1 + в^2)$ и $(B^4 + а^3)$, дети будут уже не кузенами 2-й степени, а кузенами 3-й или 4-й степени, что по австралийской системе избегается. По той же причине небракоправомочны II и III группы. Между тем I и III группы и II и IV группы вполне бракоправомочны в последовательном порядке семей. Так, например, в семьях $(A^1 + в^2)$ из I группы и $(B^1 + а^2)$ из III, как это видно по показателям, отец 1-ой семьи — кузен 1-й степени матери 2-й семьи и обратно, отец 2-й семьи — кузен 1-й степени матери 1-й семьи; следовательно, дети их и со стороны отцов и со стороны матерей кузены 2-й степени, что именно необходимо в австралийском браке.

Но эти группы в австралийской системе не могли развиться в настоящие родовые единицы, потому что каждая пара бракоправомочных групп оставалась бракоправомочной только для одного поколения; следующие поколения, как потомство брата и сестры, не могли, следовательно, будучи перекрестными кузенами 1-й степени, взаимно вступать в брак, и потому группы эти не могли фиксироваться в наследственные союзы и образовали поэтому только классовые поколения, все практическое значение которых в мнемонической фиксации брачных норм.

Совершенно иначе сложилась роль четырехгруппового деления при браке гиляцкого типа. Исходным моментом и тут служило сознание вреда браков между кузенами 1-й степени, но в то время как в австралийском браке вопрос разрешался путем перехода к бракам между кузенами 2-й степени и абсолютным запретам браков между кузенами 1-й степени, с сохранением, однако, обменного брака, в гиляцком браке перемена норм ограничилась только запретом браков между двусторонними кузенами 1-й степени, т.-е. таких браков, где супруги — кузены 1-й степени и со стороны отца и со стороны матери. Тут брак оставался обязательным между кузенами 1-й степени, но только односторонними, т.-е. либо со стороны отца, либо со стороны матери, и потому взаимные браки между двумя семьями стали абсолютно запретными: два человека никоим образом не могли жениться взаимно на сестрах друг друга; следовательно, брак даже между двусторонними кузенами 2-й степени стал невозможен.

Теперь посмотрим, как эта регламентация привела к гиляцкому типу фратрии.

Вспомним опять фратрию с 2 делениями при браке между кузенами 1-й степени. Для облегчения ориентировки, повторим приведенную выше схему состава каждого поколения брачущихся по степеням родства при перекрестном браке между кузенами 1-й степени.

I деление: мужчины $A^1 + A^2 + A^3 + A^4 \ldots$
их сестры $a^1 + a^2 + a^3 + a^4 \ldots$
II деление: мужчины $B^1 + B^2 + B^3 + B^4 \ldots$
их сестры $b^1 + b^2 + b^3 + b^4 \ldots$

Одноименные буквы с одинаковыми показателями обозначают группу родных братьев и сестер, а разные показатели — степень их кузенного родства. Лица разноименных групп с одинаковыми показателями, например, A^1, a^1 и B^1, b^1 или A^2, a^2 и B^2, b^2 — двусторонние кузены 1-й степени, и они-то обычно вступают в перекрестный брак, т.-е. A^1 женится на b^1 и B^1 на a^1. Лица разноименных групп с разными показателями — кузены более отдаленных степеней, смотря по большему показателю.

И вот представим себе тот момент, когда начался переход от двустороннего кузенного брака к одностороннему браку и когда обмен сестрами, т.-е. перекрестный кузенный брак, стал запретным.

Сразу этот переход совершиться не мог. Между лицами обоих делений вовсе не было односторонних кузенов, потому что все они произошли от перекрестного кузенного брака. А так как между кузенами 1-й степени браки стали абсолютно запретными, то пришлось бы несомненно на первый раз устраивать браки между кузенами следующих наиболее близких степеней. Самым рациональным должен быть, как мы видели у австралийцев, брак между кузенами 2-й степени, но, в противоположность австралийскому режиму, где эта форма могла быть строго проведена в обоих делениях,[1] здесь, вследствие запрета обмена женщинами, эта форма могла быть применена только в о д н о м делении общества.

В самом деле, если A^1 женился на своей кузине 2-й степени b^2, то уже брат последней, B^2, не мог жениться ни на a^1, ни на a^2, потому что в таком случае 2 человека оказались бы женатыми на сестрах друг друга. Поэтому B^2 должен был взять уже кузину 3-й степени, a^3. Точно так же происходит дело и в остальных случаях.

[1] См. выше табл. на стр. 230

Применяя это правило к нашим схематическим рядам, мы получаем следующую таблицу брака:

I деление: $(A^1 + в^2) + (A^2 + в^1) + (A^3 + в^4) + (A^4 + в^3) +$
$+ (A^5 + в^6) + (A^6 + в^5) + (A^7 + в^8) + (A^8 + в^7).$

II деление: $(B^1 + а^3) + (B^2 + а^4) + (B^3 + а^1) + (B^4 + а^2) +$
$+ (B^5 + а^7) + (B^6 + а^8) + (B^7 + а^5) + (B^8 + а^6).$

В следующем поколении уже оказывается возможным осуществить новый принцип одностороннего кузенного брака без обмена женщин, при чем каждая мать может женить своего сына на дочери своего брата.

Анализируя таблицу, мы видим, что в нечетных членах первого деления показатели у женщин соответственно такие же, как у мужчин, в четных членах 2-го деления, т.-е. в этих двух группах и в каждой паре семей одного и того же порядка, например: $(A^1 + в^2)$ и $(B^2 + а^4)$, женщина 1-й семьи приходится сестрой мужчины во второй, но женщина 2-й семьи уже не сестра, а кузина 1-й степени; мужчины первой семьи — потомство этих семей, следовательно, они будут односторонними кузенами 1-й степени. Таким образом, соответственно гиляцкому принципу, по которому сын сестры получает дочь ее брата, сыновья первой семьи женятся на детях второй. Обратное не допускается.

С другой стороны, сравнивая нечетные члены первого деления с нечетными же членами второго деления, мы видим, что мужчины нечетных семей первого ряда и женщины четных семей второго ряда, например, в членах $(A^1 + в^2)$ и $(B^4 + а^2)$, имеют одинаковые показатели, т.-е. они братья и сестры, следовательно, сыновья второго ряда женятся на дочерях первого ряда. Легко видеть, что то же отношение будет между четными членами первого деления и другими двумя рядами второго деления.

Таким образом, как и в австралийском браке, общество, естественно, в брачном отношении разбивается на 4 группы:

I деление: I группа: $(A^1 + в^2) + (A^3 + в^4) + (A^5 + в^6) + (A^7 + в^8)$
и другие нечетные члены.

II группа: $(A^2 + в^1) + (A^4 + в^3) + (A^6 + в^5) + (A^8 + в^7)$
и другие нечетные члены.

II деление: III группа: $(B^1 + а^3) + (B^3 + а^1) + (B^5 + а^7) + (B^7 + а^5)$
и другие четные члены.

IV группа: $(B^2 + а^4) + (B^4 + а^2) + (B^6 + а^5) + (B^8 + а^6)$
и другие четные члены.

Семьи первой группы берут для своих сыновей жен в со-

ответственных семьях IV группы, где матери первых — сестры отцов вторых, но дочери из первой группы уходят в третью группу — в семьи, где родные сестры их отцов. Точно так же вторая группа берет женщин у группы IV. Словом, имеем буквально все то, что мы видели в гиляцком браке. Так как обменного брака между двумя группами не существует, и, следовательно, в каждом следующем поколении потомки брачущихся родов будут односторонними кузенами, то браки будут происходить неизменно между теми же группами и в том же порядке семей, так что, в противоположность австралийским группам, в этом случае эти экзогамные группы превращаются в настоящие роды. Вот мы и получили гиляцкую четырехродовую фратрию. В этой фратрии каждый род состоит в брачных отношениях с двумя другими, но 4-й ему абсолютно запретен, потому что он и этот 4-й есть подгруппа его собственного первоначального экзогамного деления (I и II группы запретны между собой, и III и IV опять-таки запретны между собой). Вот этот-то запретный род и есть тот гиляцкий tujma axmalk kɨxal, род 2-й степени, запретность которого кажется столь непонятной. Теперь причина ясна: роды tujma axmalk запрещены, потому что они входили первоначально в одно общее экзогамное деление.

Что этот запретный род вполне соответствует гиляцкому, мы это легко можем проверить по нашей таблице.

1-й род дает женщин в 3-й, следовательно, он этому последнему axmalk 1-й степени, но 3-й род, в свою очередь, дает женщин второму, т.-е. он последнему тоже axmalk 1-й степени. Таким образом 1-й род является tujma axmalk второму роду, т.-е. роду, который входит с ним в одно экзогамное деление.

Таким образом, я надеюсь, нам удалось доказать тесную генетическую связь гиляцкой системы с австралийской, от которой она отделилась на той ступени, когда начался поворот к устранению браков между двухсторонними кузенами 1-й степени.

Одна система разрешила вопрос путем перехода к бракам между кузенами 2-й степени и окончательного запрета браков между детьми брата и сестры в первом поколении — запрета, фиксированного в институте классов, как у арунта. Другая система запретила обменные браки, сохранив обязательные односторонние браки между потомством брата и сестры и фиксировала свои нормы в институте четырехродовой фратрии.

Возможен еще и третий вариант. Представим себе тот момент, когда от двустороннего брака кузенов 1-й степени решено пе-

рейти к одностороннему, когда обмениваться женщинами нельзя будет. До этого момента общество было разделено на 2 половины следующим образом:

I. $(A^1 + s^1) + (A^2 + s^2) + (A^3 + s^3) + (A^4 + s^4) + (A^5 + s^5) + (A^6 + s^6)$.

II. $(B^1 + a^1) + (B^2 + a^2) + (B^3 + a^3) + (B^4 + a^4) + (B^5 + a^5) + (B^6 + a^6)$.

Теперь приходится перейти к браку одностороннему, ибо меняться сестрами нельзя, но односторонних кузин 1-й степени сейчас уже не имеется, и на первый раз возможно только соблюсти запрет обмена сестрами; следовательно, сын A^1 может жениться на дочери B^1, но сын B^1 не может жениться на дочери A^1; он может жениться на дочери A^2, его ближайшей по степени кузине и т. д. Тогда картина брака представится следующая:

I. $(A^1 + s^1) + (A^2 + s^2) + (A^3 + s^3) + (A^4 + s^4) + (A^5 + s^5) + (A^6 + s^6)$

I. $(B^1 + a^2) + (B^2 + a^1) + (B^3 + a^4) + (B^4 + a^3) + (B^5 + a^6) + (B^6 + a^5)$

I. 1) $(A^1 + s^1) + (A^3 + s^3) + (A^5 + s^5)$: 1-й род берет женщин из рода 3 брата матери.

2) $(A^2 + s^2) + (A^4 + s^4) + (A^6 + s^6)$: 2-й род берет женщин из рода 4.

II. 3) $(B^1 + a^2) + (B^3 + a^4) + (B^5 + a^6)$: 3-й род берет женщин из рода 2.

4) $(B^2 + a^1) + (B^4 + a^3) + (B^6 + a^5)$: 4-й род берет женщин из рода 1.

X.

ЧЕРТЫ КЛАССИФИКАЦИОННОЙ СИСТЕМЫ У ДРУГИХ НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ.

Сорок лет тому назад Л. Морган в своих «Systems of Consanguinity and Affinity» уже уделил специальное внимание вопросу об отношении между туранской системой родства и ганованской и пришел, после долгого анализа, к твердому заключению, что родство этих систем могло произойти только на почве общности крови, что нынешние носители ганованской системы, т.-е. народы американские, принесли ее с собой из своей старой родины, из Азии. В свое время Морган в состоянии был проследить туранскую систему среди дравидийских народов Индии до южных границ Средней Азии. Ни о монгольских, ни о тунгусских, ни даже о тюркских народах он не мог добыть никаких сведений. Тем более ему трудно было получить сведения о народностях

Амурского края и тихоокеанского побережья СВ Азии. Между тем, именно Амур он считал таким же исходным пунктом для перехода туранской системы из Азии в Америку, как он с большим основанием считал р. Колумбию исходным пунктом распространения ганованской системы по континенту С. Америки. Как ни относиться к гипотезе Моргана с этой точки зрения, но его уверенность, что от берегов Амура по всему северо-востоку Азии, включая сюда и Алеутские о-ва, должны быть открыты несомненные следы туранской системы, теперь начинает оправдываться, в одних случаях на системах родства, в других — на пережитках кузенного брака. Особенно подкрепляет ее найденная мною у гиляков система родства и брака. Великая гипотеза Моргана, так близко касающаяся проблемы взаимодействия народов Азии и Америки, заслуживает того, чтобы хоть в кратких чертах остановиться на обзоре брачных норм у названных народов.

Итак, начнем с амурских народов. В Амурском крае есть две основные этнические группы — палеоазиаты, гиляки и тунгусские народности и отчасти айну, которые к ним примыкают со стороны Японского архипелага.

О гиляках уже говорить не приходится — у них не только имеется туранская система в наиболее законченном виде, но у них уцелела идеальная форма пуналуальной семьи, анализ которой нам показал, что туранская система — результат кузенного брака.

Племя айну, которому, как соседнему с гиляками, будет посвящена особая глава, мы исключаем из нашего обзора, как племя, совершенно особо стоящее среди круга народов СВ Азии как в расовом, так и в лингвистическом отношениях. Особо оно стоит и в своем семейном строе. У них есть классификационная система, но она во многом существенно отличается от гиляцкой и от тунгусской. Так же радикально отличаются от этих последних и нормы их брака и социальная организация. У айну, например, допускаются браки как между детьми братьев, так и между детьми сестер, и в этом отношении они ближе подходят к северным палеоазиатам — юкагирам и чукчам. Черты группового брака, в виде права братьев взаимно на своих жен, найдены мною лишь в некоторых пунктах, и только левират вполне совпадает с гиляцко-тунгусским. Но самая важная характерная черта аинского строя — это типично выраженный матернитет и отсутствие родового строя, — черта, которая тоже сближает их более с северной палеоазиатской группой. Во всяком случае, в ви-

ду совершенной изолированности этого племени во всех других отношениях от интересующей нас группы народностей, мы только отмечаем эти особенности, не вдаваясь в какие бы то ни было сопоставления.

Перехожу к тунгусским народностям, доминирующим на Амуре и распространившимся к северу вплоть до берегов Берингова пролива. Брачные нормы этих народностей я изучал, главным образом, у наиболее изолированного племени, именно у северных орочей, и имел возможность сравнить и дополнить эти сведения данными, собранными среди других народностей Амурского края.

Несмотря на то, что эти народности, по своему первоначальному образу жизни, как бродячие охотники и оленеводы, значительно разнятся от гиляков, оседлых рыболовов и собаководов, тем не менее, в их классификационной системе и нормах брака находим много существенно сходного. Род, как и у гиляков, на основах патернитета. В каждом поколении данного рода мужчины и женщины — старшие и младшие братья и сестры. Дети этих классов — общие сыновья и дочери и между собою братья и сестры. Сородичи-«братья», родные и боковые, живут в групповом браке со своими женами и именно как у гиляков восточного диалекта, т.-е. младшие с женами старших. Как и у гиляков, здесь предпочитают брать жен из одного рода, из чего можно заключить, что, опять-таки как и у гиляков, некогда брак из одного рода был обязателен.

Групповой брак существует и с сестрами жены, которые замужем за лицами чужеродными, но, по аналогии с женами братьев, этот брак у некоторых племен распространяется только на младших сестер жены. В двух отношениях групповой брак у тунгусских племен гораздо шире, чем у гиляков. Прежде всего, каждый человек имеет право не только на жен своих старших братьев, но и на жен младших братьев отца, которых он поэтому называет тем же классовым термином, как и своих старших братьев, именно, aki, a'ga. С другой стороны, допускается брак на дочерях младших сестер, и, таким образом, эта категория племянниц втягивается в круг класса групповых жен. Легко видеть, что первая норма — простое последствие второй, потому что дочь сестры отца есть кузина. Этой последней нормой тунгусская система сближается с коряцкой, где, по свидетельству Иохельсона, брак с племянницей — дочерью сестры — тоже допускается. Еще одной особенностью тунгусский брак напоминает коряцкий: и те и другие не допускают при жизни жены жениться на

ее сестре. Одна особенность тунгусского брака особенно характерна и свидетельствует о происхождении этой системы из самой ранней стадии кузенного брака. Эта особенность заключается в том, что излюбленной формой брака до сих пор является обмен сестрами с братом жены. Так как в то же время самые предпочтительные браки — это браки сородичей, и, следовательно, отцов и детей, — из одного общего рода, то в результате большинство браков — типичные перекрестные кузенные браки. Принимая во внимание, что в настоящее время тунгусская система уже в стадии разложения примитивных форм, мы вправе заключить, что в прежнее время перекрестный кузенный брак служил единственной формой брака, породившей и классификационную систему и черты группового брака.

В заключение о тунгусских народностях интересно упомянуть, что у некоторых из них, например, у южных орочей, есть институт побратимства, как и у чукчей, при чем побратимы — anda — пользуются правом взаимного полового общения с их женами. Как и у гиляков, браки между детьми братьев, равно как и между детьми сестер, запрещены.

Переходим к палеоазиатскому племени — юкагирам, обследованным Иохельсоном. Сам Иохельсон воздерживается от суждения о том, какое место занимает юкагирский брак в общей эволюции этого института, но данные, которые он приводит, дают достаточно материала, чтобы ввести юкагирскую систему в круг морганов ской гипотезы.[1]

Если рассматривать юкагирскую систему только с точки зрения того, что она представляет в настоящее время, то эта система может действительно показаться совершенно изолированной, запутанной и необъяснимой. Она имеет, например, сложную классификаторскую систему родства и систему запретов, одни термины которой вполне совпадают с турано-ганованской, но другие совершенно отличные и противоречащие этой системе; например, термин etuyerol, который включает не только братьев и сестер, но и кузенов первой, второй степени и т. д. как со стороны отца, так и со стороны матери.[1]

Далее, в то время как некоторые термины родства и запреты общения, как мы увидим подробнее ниже, говорят о переживаниях группового брака, и хотя отношения между полами здесь очень свободные, тем не менее не только никаких реальных следов группового брака в настоящее время не имеется, но некото-

[1] Jochelson. Jukagirs, 68.

рые запреты, например, запреты браков между кузенами, как бы прямо говорят против существования группового брака и в прежнее время. Но, присматриваясь ближе к этой системе, приходим к заключению, что это система турано-ганованская, только искаженная под влиянием чрезвычайных обстоятельств. Юкагиры совершенно вырождающееся племя. В настоящее время их насчитывают до 800 душ, из которых, по крайней мере, половина — юкагиризованные тунгусы. До прибытия в край тунгусов, они, повидимому, жили ещё более изолированно, чем теперь, и процесс вырождения шел еще быстрее. Под влиянием этого процесса с ними произошло то, что в настоящее время происходит среди тунгусов Туруханского края, именно они вынуждены были перейти к эндогамии (бракам внутри рода), которая у них практикуется и в настоящее время. Этот эндогамизм — явление сравнительно позднего характера — неизбежно должен был запутать до крайности прежнюю стройную классификационную систему, следы которой все же еще сохранились до настоящего времени. Это лучше всего видно на упомянутом термине emyepol. Раньше, при экзогамном браке, этот термин, без сомнения, обозначал братьев и сестер родных и боковых, т.-е. братьев, сестер и кузенов либо только с отцовской стороны (если род был отцовский), либо только с материнской (если род был материнский). С переходом к бракам внутри рода кузены как с отцовской, так и материнской стороны, естественно, все одинаково превратились в «братьев и сестер», образовав нынешний класс emyepol. Образование этого класса имело чрезвычайное последствие: оно уничтожило групповой брак.

Как мы знаем, групповой брак практикуется только между братьями-сородичами, женатыми на женщинах из другого рода. Но когда, с введением эндогамии, братья-сородичи стали вступать в браки с кузинами из своего же рода, то групповой брак всех братьев родных и боковых стал невозможен, ибо в таком случае были бы допущены половые сближения родных братьев со своими родными сестрами.

Но до введения эндогамии групповой брак несомненно существовал. Об этом свидетельствует целый ряд вышеупомянутых терминов запретов и брачных норм.

Из запретов общения упомянем совершенно аналогичные с гиляцкими: между старшим братом и женой младшего брата или между старшим кузеном и женой младшего кузена запреты, вытекающие, как мы видели, из того, что младший «брат» состоит

в групповом браке с женами старших братьев, что обратно последним запрещено. Другие запреты, как запрет сожительства старшего брата с женой сына младшего брата, указывают на то, что у юкагиров существовал групповой брак не только между «братьями», но, как и у тунгусов, между некоторыми категориями восходящих и нисходящих поколений. С другой стороны, в брачных нормах мы видим явные следы кузенного брака. «Юкагиры уверяли меня, — говорит Иохельсон, — что, согласно их прежним обычаям, браки были воспрещены лишь между поколениями кузенов первой степени».[1]

Принимая во внимание, что и теперь у юкагиров мы видим наклонность к бракам с единокровными[2] и брак между кузенами широко практикуется, нужно думать, что в прежнее время это была излюбленная форма брака. Вопрос только в том, о каких кузенах говорит старое предание, приведенное выше. Существующий ныне запрет общения и обязанность половой стыдливости между лицами класса emyepol, обнимающего ныне кузенов как с отцовской, так и с материнской стороны, мог образоваться только тогда, когда emyepol были членами экзогамного рода, и ясно доказывает, что в старину кузенный брак предполагал браки с кузинами только чужого рода или деления, как у гиляков или австралийцев, у которых (последних), кстати сказать, тоже встречаются ограничения между кузенами 1-й степени.

Еще одна характерная особенность. Мы указывали, что кузенный брак влечет за собой право на брак, и вследствие этого при этой системе калым, плата за невесту, не допускается.

То же мы видим у юкагиров. Наконец, существование клана у юкагиров тоже не маловажный признак того, что эндогамия здесь новейшее явление, ибо у чисто эндогамных племен, как у айну, настоящего института рода не существует. Род — институт по существу своему экзогамный.

Переходим к той обширной группе северных палеоазиатов, которая включает чукчей, коряков и камчадалов. Из этой группы наиболее детально обследованы чукчи, на которых мы должны остановиться подольше.

Обычный способ брака, по описанию Богораза, с родственниками и «чаще всего между кузенами», при чем по возможности в одной и той же семье, а если это невозможно, то между родственниками одного и того же стойбища, т.-е. кузенами

[1] Jochelson, op. cit., 82.
[2] Jochelson, op. cit., 86.

более отдаленных степеней; браки дядей с племянницами запрещены — чисто туранская черта. Так как при этом практикуется обмен женщинами, то таким образом мы имеем типичный перекрестный кузенный брак — опять-таки типичная туранская черта.

Брак несомненно был здесь некогда обязателен между кузенами. Это мы видим, между прочим, из того, что у чукчей, как и у гиляков и тунгусов, браки заключаются в раннем возрасте. У чукчей этот обычай еще более в ходу, чем у гиляков, так как, по словам Богораза, большинство браков заключается в детском возрасте, и он упоминает даже случаи, когда родители уславливаются о браке своих детей еще до их рождения. Обязательностью брака объясняется и тот замечательный факт, что чукчи не знают пока института калыма. Обычный способ приобретения жены — вступление зятя в дом жены или посредством работы в доме тестя, что вероятно является только пережитком того времени, когда жених всегда переходил в дом жены. И замечательно, что даже в случае похищения женщины, единственным выкупом является женщина, но никоим образом не олени, что опять-таки указывает на старинную обязательность обменного брака. Описывая этот обычай, Богораз делает очень важное замечание, что «похищение не рассматривалось, однако, как основание для непримиримой вражды и междоусобия. Родители приходят потом и требуют выкупа, который уплачивается женщиной за женщину».[1] Таким образом участниками группового брака первоначально были исключительно кузены, и, вероятно, как это теперь еще практикуется у алеутов, такой брак был обязателен. А так как, по словам Богораза, индивидуальные браки заключаются между кузенами, то, таким образом, групповые мужья являются кузенами, женатыми на кузинах, а это возможно только в том случае, если мужья — либо дети братьев, либо дети сестер (смотря по строю семьи), а групповые жены — дети братьев и сестер. «Дети, родившиеся в семьях брачного союза, рассматриваются как кузены, даже как братья и сестры. Они не могут вступать в брак друг с другом». Ибо, в противном случае, если допустить, что групповыми мужьями и женами могут быть всякие кузены, без различия их происхождения, то могло бы случиться, что среди групповых жен человека оказалась бы его родная сестра, т.-е. то именно, что заставило юкагиров запретить групповые браки между кузенами. В настоящее время из круга группового брака исклю-

[1] Bogoras. The Chuckchee, 589.

чены родные братья и кузены 1-й степени. Но это может быть ограничение позднейшего происхождения. У чукчей мы находим и другую форму: групповой брак сестер с их мужьями. Люди, женатые на сестрах, называют друг друга takâlkin—термин, соответствующий русскому «супруг» (муж и жена), т.-е. «запряженные в одну упряжку».

Похищение является, таким образом, скорее имитативным, in frandem legis, когда брак происходит не между кузенами. Поэтому похититель, по словам Богораза, опасаясь погони и отобрания жены, спешит присоединить похищенную женщину к родовому культу, «помазав ее если не кровью жертвы, то сажей и золой от семейного очага».[1]

Богораз, исследования которого дали нам материал для суждения о чукотском браке, употребляя в своей работе термин кузен, к сожалению, не указывает, нужно ли понимать под этим термином безразлично всякого кузена, или только детей брата и сестры. Возможно поэтому допустить, что в настоящее время практикуются браки с кузенами как с отцовской, так и с материнской стороны, как и у юкагиров, и что оно может быть объяснено теми же причинами, что у юкагиров.

Что в прежнее время кузенный брак предполагал только браки между детьми брата и сестры, лучше всего доказывается той формой группового брака, которая ныне практикуется у чукчей, и, несмотря на свои особенности, очень близко подходит к гиляцкой форме этого института. Этот своеобразный институт, выражающийся в договоре нескольких лиц о взаимных правах на своих жен, может быть заключен между неродственниками, но «кузены второй и третьей степени почти неизменно соединяются узами группового брака». И совершенно справедливо замечает Богораз, что «в прежние времена эта форма группового брака представляла, по всем видимостям, союз между родственниками, ибо теперь лица, вступающие в такой брак (повидимому, только чужие), делают жертвоприношение».[2]

Чукотские нормы брака, вероятно, были также и у других народностей общей с чукчами лингвистической группы, именно у камчадалов и у коряков. О камчадалах мы имеем свидетельство Крашенинникова в «Описании земли Камчатки» (II, 169), что браки беспрепятственно заключались между кузенами и кузинами. Что касается коряков, то, повидимому, их нормы оказа-

[1] Bogoras, op. cit., 602.
[2] Ibid., 576.

лись под сильным влиянием тунгусских народов. Так, в то время как у чукчей брак на племяннице считался кровосмесительным, у коряков он допускался. Как и у тунгусов, брак одновременно на двух сестрах у них не допускается. Но основная черта туранского брака — обязательность женитьбы в одном и том же роде — увековечена в коряцком браке в институте сорората или, как его Иохельсон называет, двойного левирата. Как известно, особенность этого института, широко распространенного и на континенте С. Америки (алгонкины, томсон, скиди, пауни), выражается в том, что вдовец обязан жениться на женщине из рода покойной жены — именно на младшей сестре, кузине или на племяннице покойной (последняя категория — племянницы — заимствована, очевидно, у тунгусов). Иохельсон объясняет происхождение этого института желанием поддержать религиозную связь, установившуюся между супругами и нежеланием допускать чуждый элемент к священному семейному очагу. Такое объяснение весьма легко было допустить, но тогда непонятно, как же была допущена к священному очагу первая умершая супруга, тем более, что никаких религиозных обрядов вроде упомянутого чукотского обряда приобщения жены коряки не знают. Между тем, институтом обязательного брака это объясняется гораздо проще. При обязательном кузенном браке сестры и кузины одной семьи принадлежали братьям и кузенам другой, и, естественно, когда умирала жена человека, он брал ее младшую сестру или кузину. Это был институт не только юридический, но и религиозный, ибо супруги были связаны узами единой крови. Иохельсон нам не сообщает, на ком вообще женятся коряки. Судя по примеру чукчей, у которых браки заключаются преимущественно между кузенами, можно с уверенностью сказать, что и коряк обычно женится на кузине (т.-е. на лице общей крови — потому-то и никаких обрядностей в брачной церемонии нет), поэтому и после смерти ее он следует тому же старому закону и берет ее сестру или кузину.

Перейдем теперь к алеутам, которых Морган считал посредствующим звеном между азиатскими и американскими народами. Об их брачных нормах мы не имеем обстоятельных сведений, но и то немногое, что мы знаем, представляет для нас большой интерес с точки зрения рассматриваемого нами вопроса, тем более, что эти факты сообщены наблюдателем, который прожил среди них много лет, именно Вениаминовым. Прежде всего оказывается, что у алеутов обычной формой брака был брак

кузенный. Вениаминов не сообщает деталей, но определенно говорит, что предпочтительнее всего в невесты избирается дочь дяди.[1] Еще более интересное описание полиандрии у алеутов. «Женщине, — пишет Вениаминов, — дозволялось иметь двух мужей, из коих один был главным, а другой его помощник или, как называют русские, половинщик. Такая женщина не только не почиталась развратной, но еще славилась как расторопная. Второй муж, вполне пользуясь правом мужа, должен был наравне с первым мужем промышлять и вообще стараться о содержании жены и семейства.[2] То же сообщает и Erman,[3] но он не указывает при этом ни родственных отношений между общими мужьями, ни отношений их в случае брака второго участника. Но из этого никоим образом нельзя заключить, что только сообщаемыми деталями брак у алеутов ограничивался. Мамио Ринсо, как мы указывали выше, описывал гиляцкий брак в тех же точно выражениях, как и Вениаминов — алеутов, а между тем мы видели, что у гиляков типичный групповой брак. Описание группового брака в том виде, как это делают Вениаминов и Ринсо, для наблюдателей неспециалистов совершенно естественно, ибо легче всего при групповом браке бросается в глаза тот случай, когда второй муж сам не состоит в индивидуальном браке, как это описывается в гиляцких сказках: «два брата одну жену содержали». Но когда несколько женатых людей состоят в групповом браке, это для неспециалиста обыкновенно проходит совершенно незамеченным. И поэтому с большой уверенностью, — особенно принимая во внимание сообщение о предпочтительном браке на кузинах, — можно сказать, что полиандрия алеутов, о которой сообщает Вениаминов, была в действительности формой группового брака. В подтверждение своего предположения позволю себе сослаться на следующий пример из жизни тода, племени, живущего в Нейльгеррийских горах.

Старинный писатель Маршаль описывает брак у тода следующим образом:[4]

«Если муж имеет братьев или очень близких родственников, которые живут все вместе, каждый из них может, при согласии женщины, разделять право считаться ее мужем».

---

[1] Творения Иннокентия. Кн. III, стр. 322.

[2] Ibid., 323.

[3] A. Erman. -Ethnographische Wahrnehmungen. Zeitschr. für Ethnologie. B. III, 1871, S. 162-163. Berlin.

[4] W. E. Marschall.—A phrenologist among the Todas. London, 1873, p. 213.

По этому описанию, приводимому у Вестермарка, брак тода представляется простой полиандрией, как ее описывают обычно в Тибете, или как описывает ее Вениаминов у алеутов. Но вот как описывает тот же брак ученый наблюдатель Шорт.[1]

У тода, обитателей Нейльгеррийских гор, девушка, выходя замуж, в то же время становится женой всех братьев своего мужа, а они становятся вместе с тем мужьями всех ее сестер. В этом случае первый родящийся ребенок считается принадлежащим старшему брату, следующий — второму.

В этом описании мы имеем уже типичный групповой брак, идеальную форму пуналуальной семьи. И нужно заметить, что это описание сделано в 1869 г., за 8 лет до появления «Ancient Society» Моргана и одновременно «System of Consanguinity and Affinity», когда, следовательно, наблюдатель никаких тенденциозных представлений о пуналуальной семье иметь не мог.

Эти строки уже были написаны, когда я встретился с Иохельсоном, только что вернувшимся из своего путешествия к алеутам. И то, что он сообщил мне по этому вопросу, окончательно подтвердило мое предположение.

Оказывается, что у алеутов, как и у тунгусов и у части гиляков, младшие братья в прежнее время состояли в групповом браке с женами старших братьев, а в настоящее время этот брак сохранился между кузенами, при чем не в виде факультативного, а обязательного института. Участвовать в групповом браке — прямая обязанность всех кузенов.

Особенности алеутских норм брака не остались изолированными на Алеутских островах. Почти в аналогичных с Вениаминовым выражениях отмечают их наблюдатели и на северо-западном побережье Американского континента, вплоть до самой р. Колумбии, которую Морган считал исходным пунктом ганованской системы. Мы находим их у эскимосского племени коняг, обитателей о. Кадьяк, о которых Давыдов пишет: «Некоторые женщины имеют по два мужа: первый есть настоящий, выбирающий другого с согласия жены. Сей в то же время делается прислужником, т.-е. носит дрова и другие разные работы отправляет. Он может спать с женой только в отсутствие настоящего мужа, по возвращении же его лишается сего права. Тако-

[1] John Short. — An Account of the Hilltribes of the Neilgherries, Transactions Ethn. Society N. S., v. VII, p. 240. London, 1869.

вых мужей русские называют половинщиками».[1] В этом описании, словно скопированном у Мамио Ринсо и у Вениаминова и у путешественников по Тибету, опять-таки отсутствует указание на родственные отношения между супругами, но зато ценно указание на право второго мужа пользоваться своими супружескими правами только в отсутствие мужа, как у гиляков, и видимое подчиненное положение этого второго мужа. Это подчиненное положение подмечено верно и бросается в глаза и у гиляков, но это имеет место не в силу брачного договора, а в силу того, что старший брат всегда играет роль главы дома и, кроме того, в виду запрета разговоров между братьями: отношения старших к младшим могут произвести впечатление отношения между хозяином и работником.

Более определенно описывает этот институт Вениаминов у тлингитов (колошей), прямо уже говоря, что «второй муж всегда должен быть или брат или ближайший родственник».[2] Подобные же явления отмечены Россом у центральных эскимосов. Впрочем, об Америке, стране ганованской системы, столь близкой системе туранской, мы распространяться не станем. Нашей целью было заполнить hiatus, отделявший родину туранской системы от ганованской. И мы, после сделанного нами обзора, вправе сказать, что этот hiatus теперь заполнен.

XI.

ПОЛОВАЯ ЖИЗНЬ.

Нормы группового брака, предоставляющие гиляку такую широкую свободу полового общения, уже сами по себе должны бы служить благоприятным фактором для чрезмерного развития сексуального сенсуализма. Обычный образ жизни гиляков, в свою очередь, только мог содействовать чрезвычайному развитию этого фактора. Главное занятие гиляка рыболовство оставляет ему слишком много досуга. С другой стороны, единственный промысел, который мог бы дать значительный исход эмоциональной жизненной энергии, а именно охота, в жизни гиляков играет сравнительно незначительную роль. Далеких охотничьих походов гиляк не предпринимает. Сезонные охоты на соболей, белок, лисиц и оленей и даже спорадические экскурсии на местного довольно

[1] Давыдов. Двукратное путешествие в Америку офицеров Хвостова и Давыдова, ч. II, стр. 50-51.

[2] Творения Иннокентия, кн. 3, стр. 619.

кроткого медведя особенных опасностей не представляют; охотничий спорт, поэтому, развит очень слабо. Выдающихся страстных охотников, как у тунгусов, среди гиляков очень мало. Не знают гиляки, особенно за последние полвека, и героических эмоций войны. Да и в прежнее время-то, что гиляки называют именем войны, сводилось к спорадическим родовым стычкам из-за родовой мести, а еще чаще из-за женщин. Войны, как профессии, как любимого занятия молодежи, гиляки никогда и не знавали. Естественно, что эмоциальная энергия направилась главным образом в сторону сексуализма. Гиляки начинают свою половую жизнь с наступлением зрелости, и все свои досуги, все свои помыслы уделяют женщинам, тем более что далеко не всякий, как мы увидим, имеет возможность вступать в брак. Холостая молодежь не довольствуется теми женщинами, к которым она имеет доступ в своем селении; она не ограничивается тем кругом женщин, на которых она имеет законные права. Единственная категория женщин, перед которыми гиляк останавливается, это класс женщин, который является для него запретным. Для романических похождений гиляк не останавливается ни перед продолжительностью времени, ни перед дальностью расстояний, лишь бы найти побольше женского общества. Охотнее всего, конечно, молодой человек отправляется в селения своих «тестей» — axmalk'ов, но он непрочь предпринять путешествие и в совершенно чуждые селения. Во время моих путешествий ко мне часто добровольно присоединялись молодые люди, предлагая безвозмездно свою помощь в течение многих недель, и это делалось в надежде найти случай для романических похождений, благо это не так-то трудно. Благодаря традиционному гостеприимству и жадности гиляков ко всем новостям, двери каждого дома широко открыты для каждого приезжего. Таким образом, гиляк чувствует себя везде дома. За несколько часов по приезде в какое-нибудь селение он успел уже побывать в каждом доме, всюду рассказать свои новости, к которым одинаково жадно прислушиваются и женщины и мужчины, и в то же время успел остановить свой взор на той или иной приглянувшейся ему женщине. Остальное уже дело его любовного опыта и искусства. Гиляцкая женщина, правда, с виду держится крайне неприступно. При появлении чужого человека она опускает глаза, сидит все время, нахмурив брови, на вопросы постороннего едва отвечает. Но это только неприступность наружная, скрывающая внутреннюю похотливость. Незаметно для окружающих она ис-

коса бросает пытливые взгляды на нового человека, во-время им подхватываемые. И если гость произвел надлежащее впечатление, то дело завершается очень быстро. Мужчина ее выследит у колодца, на ягоднике, а то просто поймает в сенях и тогда, после краткого символического диалога, в роде: «давай-ка вместе (т.-е. поочередно затягиваясь из одной трубки) покурим» или: «давай новости рассказывать», — вопрос решается крайне просто. Иногда гость просто остается в юрте своей возлюбленной и ночью перебирается на ее ложе или обратно. Иногда дело обходится без слов, ограничиваясь безмолвной символикой, прикосновением к грудям, хватанием за ногу, и если эта символика не встречает отпора, согласие женщины обеспечено. Любопытно, что символика любовных предложений напоминает обряды брачных церемоний. Предложение курить вместе есть шутливое подражание обряду confarratio. Хватание за ногу или за груди хотя у гиляков в настоящее время не фигурирует в брачных церемониях, но оно встречается еще и теперь у некоторых народов С. Америки, например, у индейцев лиллуэт, по свидетельству Боаза и Тейта.

Подобного рода вольности в чужих селениях позволяет себе не только холостая молодежь, но и женатые пожилые гиляки. В одно из первых моих путешествий среди моих спутников был старый почтенный гиляк, Гибелька, пользовавшийся широкой известностью на всем Сахалине благодаря своему богатству и выдающемуся уму. Во время остановок в селениях он наравне со своими молодыми спутниками, захлебываясь, говорил о красавицах селения и однажды до того увлекся, что стал советоваться со мной, не «купить» ли ему приглянувшуюся красавицу и увести ее домой, хотя он давно был женат и не мог нахвалиться своей женой. Он, правда, не участвовал в ночных похождениях своих молодых спутников, но только потому, что конкуренция и без того была уже слишком велика, так как между молодыми людьми дело едва не дошло до револьвера.

В виду сравнительной доступности женщин, насильственные действия по отношению к ним редки. Но мне приходилось слышать и про такие случаи, что компания молодежи в сезоны, когда женщины отправляются на несколько дней за ягодами или сараной в места, очень отдаленные от селений, совершает настоящие набеги на беззащитных женщин, при чем если женщины не сдаются добровольно, то не отступают и перед насилием. Впрочем, насилие главным образом сводится к разры-

ванию набедренных штанов, которые, как у чукчей и коряков, делаются совершенно глухие, без всяких прорезов. Подобные походы, как и вообще романические поиски вне своего родственного круга женщин, носят характерное название s'апх nan'gynd — «за женщинами охотиться». Термин этот, впрочем, применяется и к случаям поисков невесты, так как он имеет два значения — «охотиться» и «искать чего-нибудь, кого-нибудь вообще».

Специальные далекие походы в чужие селения в поисках женщин, конечно, явление исключительное, любительское, так сказать, тем более, что в дальнем селении приезжий обыкновенно сталкивается с сильной конкуренцией местной молодежи, да и женщины имеют уже своих местных поклонников, не говоря уж о мужьях, и нужны специальные качества, чтобы на чужбине добиться легкого успеха. Таких счастливцев мне удавалось встречать: это обычно хорошие светские рассказчики, балагуры и певцы. Таких выдающихся любителей женщин, впрочем, и среди гиляков не очень много, для них даже существует особый термин. Обычно холостая молодежь довольствуется женщинами своего селения или уходит в гости в селения своих axmalk'ов, где, как мы видели, их ждет всегда самый радушный прием.

Трудно в общих выражениях представить картину половых нравов среди гиляков. Нужно прежде всего различать женатых от холостых. Первые, пока они живут в своем селении, скорее озабочены тем, чтобы охранять свою жену от посторонних вторгателей, чем затевать внебрачные флирты. Только в пути или в гостях в других селениях они охотно дают волю своим сексуальным инстинктам. Наоборот, замужние женщины окружены столькими соблазнами со стороны своих групповых мужей и посторонних, что при каждом удобном случае они легко нарушают свою супружескую верность, тем более что далеко не все выходят замуж по любви, или за лицо своего возраста, и вознаграждают себя охотно внебрачными флиртами. Впрочем, с гиляцкой точки зрения на благопристойность, подобные флирты не представляют ничего ненормального, ибо по большей части они происходят между групповыми мужьями и женами. Так или иначе пальму первенства в отношении эксцессов среди состоящих в браке нужно отдать женщинам. «Среди мужчин, — говорят гиляки, — еще „один-один“ хороший найдется, среди женщин — ни одной».

Настоящие эксцессы распущенности имеют место среди не-

женатой молодежи. Тут возможны такие экстравагантности, как рассказанный мною выше случай с гилячкой Pigumajko, которая до выхода замуж одновременно была в связи с 14 возлюбленными, в том числе со своим будущим мужем. Или другой пример, который заимствую из гиляцкого эпоса. Герой приходит в дом одного старика сватать жену. Его будущий тесть ему говорит: «Твоя жена вон там в маленькой юрте живет. Люди к ней приходили, с ней все совокуплялись, после этого она ноги потеряла». И жених нисколько не возмущается. «Ничего», — говорит, — «в таком виде взяв, увезу», не видя в этом, повидимому, ничего особенного.

Однако, такие случаи нельзя считать общим явлением. Наряду с фактором повышенной сексуальности и половой свободы действуют другие сдерживающие факторы. У замужних женщин таким фактором является материнство, хозяйственные заботы, и, наконец, как у замужних, так и у незамужних, такие чувства, как любовь и стыдливость. Но в общем половая распущенность играет не малую роль в жизни гиляков не только в хозяйственном, но и в психическом отношении. Обыкновенно ловеласы либо не заводят семьи вовсе, либо если и заводят, то ведут свое хозяйство крайне небрежно. И в жизни и в поэзии постоянно приходится сталкиваться с резкими упреками и руганью старших по отношению к молодежи за лень к работе в связи с распущенностью. Далее, распущенностью гиляки сами объясняют бездетные браки. Но самое печальное это влияние распущенности на психику. Целый ряд нервных болезней, специфических для гиляков, как мяречение у мужчин и у женщин, болезни, связанные с полной потерей психического самообладания (selfcontrol) — результат распущенности, которая у женщин, вдобавок, сопровождается серьезными нарушениями в области половой сферы, а последние, в свою очередь, приводят к явлениям истерии.

На ряду с описанной широкой сексуальностью и половой свободой, чувство любви играет все же большую роль в жизни гиляка. Самый употребительный термин для любви es'-mund означает любовь как половую, так и любовь вообще, к детям, к друзьям, и т. д. Есть особый термин для взаимной любви — os'mund для брака по любви os'mur:kir, vavynd. Есть еще некоторые другие термины для любви, например, hyvnd и др., но нет специальных терминов «возлюбленный», «возлюбленная», хотя мож-

но сказать es'mula nig:yvyn, т.-е. «человек, которого любят», но на языке влюбленных возлюбленные именуются либо терминами «муж» и «жена», либо словами, означающими — «мой мужчина, моя женщина» —n'az'myч, n'an'x. Сами гиляки считают любовь за нормальную стадию жизни, которую каждый должен пережить в молодости. Очень хорошо это сознание передается в одной песне, записанной мною на Амуре, где девушка, жалуясь на придирки матери по поводу ее увлечения, поет:

Мать, мать, матушка,
разве собственную молодость забыла ты?

(Буквально: «Свое время прошлое ты забыла, оставь меня»).

Родители, впрочем, за любовные увлечения никогда не упрекают детей. Если молодежи приходится иногда услышать ворчание старших, то чаще всего по чисто хозяйственным соображениям, так как в период увлечения молодые люди забрасывают работу, становятся небрежны, неаккуратны. Вообще же реагировать чем-нибудь на половое увлечение детей, в том числе и девушек, даже не допускается. Если отец или брат узнает про прелюбодеяние своей дочери или сестры, то им не только нельзя употребить насилие против соблазнителя, но даже нельзя вызывать его на поединок, а по отношению к дочери даже сердиться нельзя. К любовным увлечениям детей относятся, как к совершенно естественному явлению. В частности мать часто является даже поверенной сердечных тайн своих детей. Во многих песнях, записанных мною на Амуре, сыновья все время обращаются к матери, делясь с ней своими любовными мучениями, спрашивая советов, где и как найти свою возлюбленную. Серьезные протесты родителей, протесты активные, доходящие до безжалостности, встречают только любовь к человеку запретной категории. В таких случаях сами родители подсказывают дочери самоубийство. Часто безжалостность родителей, главным образом отца, проявляется тогда, когда любовь расстраивает выгодный и с детства договоренный брак и девушку насильно отдают нелюбимому человеку. Но это случаи исключительные.

По содержанию своему любовь у гиляков ничем не отличается от любви в цивилизованном обществе. Грубая сексуальность в ней совершенно отсутствует. В любви этого примитивного народа мы находим всю гамму этого общечеловеческого чувства, от самых нежных тонов поэтической сентиментальности и тихой любовной тоски до самых бурных порывов героической страсти, не останавливающейся ни перед какими препятствиями, не от-

ступающей перед мужественной решимостью расстаться с жизнью.

Очень хорошо эта психика гиляка отражается в любовных песнях, особенно в песнях женщин.

Природа одарила гиляцкую женщину глубиной и тонкостью чувства, которое она умеет выражать в трогательных образах и формах. «Ночь и день о тебе думаю... Как мать родную выглядываю... Если уедешь, о тебе лишь думать буду, где ты ходил, там и я ходить буду. Из колодца, откуда вместе пили, твою тень черную пить буду. Как из многих деревьев самое высокое больше всего нравится, так и ты из всех людей самый лучший, самый прекрасный. О, возьми меня с собой, твоей сумкой с кремнем, что на поясе твоем висит, сделаться хочу. Сделаюсь дном твоей лодки, с тобой быть хочу. Моя левая слеза течет и падает, как дождь, правое подколено слабеет, неподвижно стало, высохла вся, ноги не движутся», — вот в каких выражениях, наудачу взятых мною из разных любовных гиляцких песен, женщина выражает свою любовь. Но замечательно, что и в песнях мужчин звучат те же сентиментальные ноты, и так же часты упоминания о левых и правых слезах, стучащих, как дождь, о колени, та же тоска о разлуке, те же сладкие мечты о свидании. Встречаются такие эмоциональные выражения как — «тебя всю целиком полюбил...» Изредка только прорвется неуклюжая, пошлая (с нашей точки зрения) грубость, в роде: «Жирной ляжки сустав (подколени) крутится (дергает), вот как нравится». Но никогда никакой циничности.

О роли любви в жизни гиляков можно судить по обилию песенного материала. Не всякий человек может рассказать какую-нибудь сказку или поэму, но любовные песни всякий знает. В любви гиляков песни играют совершенно исключительную роль. Песня — язык влюбленных. При свидании любовники вместо разговоров поют друг другу импровизированные песни, и, если не имеют возможности встретиться, посылают друг другу через третье лицо ad hoc сочиненные песни. Выработались даже особые термины для такого рода песен.

Об интенсивности любви у гиляков можно судить по тому, как реагируют влюбленные в случае, когда любовь встречает непреодолимые препятствия. В таких случаях исходом является самоубийство. Препятствия в гиляцкой среде двоякого рода. Чаще всего это препятствие со стороны родителей, которые либо из корысти, либо из-за нежелания нарушить договор обручения

в малолетстве, отдают насильно замуж, или когда женщина забрана силой. Самоубийства в таких случаях имеют место часто спустя довольно продолжительное время после принудительного замужества. В таких случаях женщина прежде всего пытается спастись бегством от нелюбимого человека, но, в случае неудачи, кончает самоубийством. Помню такой характерный случай. Девушка из с. Нъниво была выдана замуж вопреки ее воле. Вскоре она убежала от мужа к своему отцу, который отдал ее любовнику, соблазнившись вторичным получением от него калыма. Ее первый муж с этим не примирился, улучил момент и отобрал ее силой. Через полгода несчастная повесилась. Известны случаи, когда женщина, убегая от нелюбимого человека, убивает прижитых с ним детей. Мужчины предпочитают активно защищать свое право на любовь. Обычно пытаются с помощью сородичей увести женщину силой, но не останавливаются и перед убийством мужа возлюбленной. Один совершенно из ряда вон выходящий случай любовного героизма записан мною там же в с. Нъниво. Самым уважаемым и богатым человеком местного рода был в мое время гиляк по имени Nyugun. В свое время его возлюбленную насильно выдали замуж за другого. Он убил своего соперника, после чего был арестован и отвезен в Николаевск. Тем временем брат вдовы выдал ее снова насильно за другого. Убежав из тюрьмы, Nyugun сразу отправился в селение своей возлюбленной. Подошедши к ее юрте, он сбросил с себя все, кроме коротких штанов стыдливости, и, голый, несмотря на зимнее время, ворвался в таком виде в юрту, переполненную народом, и так напугал своим решительным видом присутствующих, что беспрятственно вывел за руку свою возлюбленную и отвез к себе, после чего он спокойно прожил с ней много лет (покойная успела ему сшить четыре лисьих шубы и четыре шубы из собольих хвостов).

Самым трагическим препятствием в любви является состояние влюбленных в запрещенных степенях родства. Тут положение безысходное. Сами родители настаивают на самоубийстве. Обычно в таких случаях влюбленные отправляются в лес и вешаются рядом на двух деревьях. Перед самоубийством они поют друг другу песни, воспевают свой путь в загробный мир, где никто препятствовать их любви не будет. До нас дошли некоторые из таких песен следующим образом. Случается, что один из участников, именно мужчина, срывается и после этого теряет охоту повторить опыт. Он-то и сохраняет для потомства

предсмертную песню. Один из таких трагических случаев незаконной любви стал популярной легендой. Это было лет сто тому назад. Одна девушка вступила в связь с младшим братом отца. Вскоре после этого ее возлюбленный поехал в долгое путешествие в Маньчжурию за товарами. Тем временем она забеременела, скрывать больше нельзя было, и она покончила с собой, повесившись. Когда возлюбленный вернулся, он сжег все привезенные товары на ее могиле, выпустил из клетки своего медведя, которого откармливал для праздника, и тоже повесился. Сохранилась песня, которую пела несчастная в момент разлуки. В отделе лирики мы дадим ее полностью. Здесь приведем только первые строки: «Возьми меня с собой, досками дна твоей лодки сделаюсь... Теперь о Млыво[1] лишь думать приходится. Чтобы помнить обо мне, на стене повешенные сережки сохраняй».

Против неразделенной любви гиляки употребляют магические средства. Одним из таких средств служит высушенный мозг кукушки, который примешивают к табаку, предлагая девушке покурить. Или же зашивают тайком в платье перо кукушки. Но есть и другие средства, не столь невинные, которые приводят к трагическим последствиям.

Как рассказывают, вкусивший снадобий от таких средств впадает в тяжелую меланхолию и через несколько дней умирает. Я знал двух человек, несколько обрусевших, которые за дорогую цену продавали такие снадобья и погубили ими несколько женщин.

Среди гиляков, как и в нашей стране, есть субъекты робкие, которые свои признания не решаются сделать лично. Посредником в таких случаях служат старухи, которым за это полагается «чай» — гостинец. Иногда посылают через таких посредниц какой-нибудь подарок, обыкновенно материю, на которой завязывают несколько узлов по числу дней, через которые поклонник придет на свидание.

Остается еще сказать о том, каковы стимулы любви у гиляка, какие индивидуальные черты привлекают к любимому человеку. Прежде всего, конечно, эстетическая сторона — красота, в особенности красота лица. Слово «красивый» в гиляцком языке выражается термином роч urland, буквально — «лицом хороший».

Замечательно, что красота у них расценивается не только со своей расовой точки зрения. И мужчинам и женщинам нравились

[1] Загробный мир.

русские женщины. Из мужчин-европейцев гиляцким женщинам нравились даже непривычные для них типы, как рыжие и блондины. Так, например, мой друг Бронислав Пилсудский, рыжеватый блондин, пользовался большим поклонением среди гиляков не только за свое симпатичное к ним отношение, но именно за свою привлекательную наружность. О нем иначе не выражались как роч uraxra — «красавец», буквально — «лицом прекрасный», и когда он уезжал с Сахалина, гиляцкие женщины на прощание ему диктовали песни признания.

В любовных песнях воспевают не только красоту, но и «кожу белую, как кора березы», пышные волосы (коса до поясницы, волосы приглаженные), грациозность походки («голову набок склонив, улыбаясь ходит», «саженным шагом ходит»), физическую силу, рост (туловище — маховая сажень, «ноги в землю по голени входят»).

Конечно, и изящество в одежде играет не последнюю роль в эстетической оценке возлюбленного. В любовных песнях воспевается — у женщин расшитая в уборах одежда, множество нашитых медных побрякушек и т. п., у мужчин — черная собачья шуба, из пестрых тюленей юбка, богатый налобник из мелких беличьих шкурок, и т. п. Из летних одежд для женщин наиболее красивой считается одежда черного цвета, мужчины франтят в рубахах, сшитых наполовину из красной, наполовину из белой или синей материи. Но помимо внешней красоты ценятся и моральные качества.

В мужчине женщину привлекают черты мужества, солидность («твой голос подобен голосу urdla n'ivux'a, т.-е. почтенного человека»), или же таланты собеседника — балагура, певца. В женщине, помимо внешней красоты, мужчина увлекается чертами женственности, которой гиляцкие женщины обладают в большой степени и от природы, и путем ранней тренировки: уже с раннего детства девочка приучается говорить с тихой мелодичностью и придавать лицу мечтательно-кокетливое выражение.

Женщина не мало берет и песенным талантом. В своих песнях женщины не только умеют тонко выражать свою любовь, но и зло высмеивать неугодных поклонников. В своем сарказме женщина не останавливается ни перед какими гиперболами. В одной песне нос нежеланного сравнивается с полыньями, с открытой дверью, и в таких же тонах описывается его одежда, его собаки, его запряжка и т. д.

Половые ненормальности и извращения. Я много раз расспрашивал гиляков, практикуются ли у них такие половые извращения, как мужеложство и скотоложство. О случаях мужеложства никто, оказывается, никогда и не слыхал. Что касается скотоложства, то только в одном селении на Тыми рассказывали, и то с отвращением, про одного психически больного гиляка, что он совокуплялся с собакой. Каково отношение гиляков к этим извращениям, ясно видно из следующей легенды, записанной мною на Амуре. «Тигр и барс, и даже лев (?), некогда были людьми. Однажды, случайно, бог Кур увидел, что они совокупляются через задний проход. Тогда он в возмущении сказал: «А, раз вы по-зверски совокупляетесь, то и навсегда впредь зверями и оставайтесь». Таким образом, по воззрениям гиляков, упомянутые извращения почитаются актами, уподобляющими человека зверю.

Совершенно просто отношение гиляков к гермафродитам (miskund на восточ. диалекте, miskij — на запад. диалекте), в особенностях которых они видят, повидимому, простую аномалию, но ими отнюдь не гнушаются и охотно имеют половое общение. Браки гермафродитов — обычное явление.

В виду того, что в этнографической литературе половое общение и браки гермафродитов часто смешиваются с гомосексуализмом, приведу известные мне очень характерные случаи гермафродитизма из жизни гиляков. На Сахалине мне известны два случая. В селе Ямы, близ Александровска, жил старый гиляк Чубук, который был всем известен, как гермафродит, так как до определенного возраста он считал себя женщиной (membrum virile был слабо развит) и носил женскую одежду. Впоследствии membrum virile получил надлежащее развитие, и он стал одеваться мужчиной и, наконец, женился. Другой случай мною констатирован в селении Мый Гырк на крайнем севере Сахалина, по западному берегу. Здесь однажды я встретил сидящими на берегу двух молодых людей, мужчину и женщину, которые оказались супругами. Последняя лицом сразу показалась мне очень похожей на мужчину. Мои спутники объяснили, что еще год тому назад она носила мужскую одежду, сама считала себя мужчиной и очень дружила со своим нынешним мужем. Однажды они пошли вдвоем рыбу ловить. Им пришлось вдвоем заночевать, и вот тогда-то гермафродит и открыл свою тайну своему другу. С тех пор они стали сожительствовать и кончили тем, что поженились, хотя молодого человека очень отговаривали от

этого шага. Подобные случаи могут легко подавать повод к легендам о превращенных людях (об оборотнях).

На Амуре гиляк Путук рассказал мне любопытные подробности о своем приятеле гермафродите. Этот последний до известного возраста был девушкой. Вдруг он стал замечать, что у него растет membrum virile, то увеличивается, то уменьшается, то вовсе пропадает. Он сообщил об этом своему возлюбленному, который пробрался к нему ночью и убедился в справедливости его слов, и на другой день всем рассказал об этом. Через несколько лет у него выросла борода и мужской орган окончательно развился, хотя и vagina у него была вполне развита, и он мог иметь общение с мужчинами. После этого он и стал одеваться в мужскую одежду, женился, и теперь он первый охотник на всю округу. Он нормально живет с женой, но иногда совокупляется и с мужчинами. Последнее он считал приятнее. Говорит о себе с удовольствием: «Я имею два шанса, два счастья». Все относятся к нему как к urdla n'ivux. Всего среди гиляков я мог насчитать до 5 случаев, столько же, сколько Богораз нашел среди чукчей.

У гиляков нет особых обрядов при достижении половой зрелости. Единственным внешним признаком девушки, достигшей половой зрелости, является то, что ей начинают заплетать две косы. Моментом наступления половой зрелости девушки считается появление месячных, что обыкновенно наступает на 13-м—14-м году. Этот момент считается началом брачного возраста, хотя, собственно, термином для женщины, достигшей половой зрелости, служит выражение — «женщина, увидевшая свое тело», т.-е. у которой созрели груди до такой степени, что она может их видеть. Для мужчины существует такой же термин — «человек, увидевший свое тело», но в данном случае под словом «тело» подразумеваются усы.

Еще до появления месячных мать подготовляет свою дочь к предстоящей перемене в ее жизни и обучает ее всем необходимым обрядам и табу, с кровью связанным. Гиляки, как мужчины, так и женщины, вполне сознают значение месячных как момента половой зрелости и до этого не позволяют себе актов полового общения. Гиляки взрослые часто женятся на малолетних, с которыми с первого же дня спят под одним одеялом, но половое общение начинают лишь тогда, когда жена сообщает мужу о наступлении первых месячных.

XII.

СПОСОБЫ ДОБЫВАНИЯ ЖЕНЫ.

Данные эпоса. Прежде всего интересно восстановить картину добывания жены в старое время по данным народного эпоса. Судя по этим данным, особенно по так называемым n'as'tund (поэмы), добывание жены и в старое время отнюдь не было легким делом.[1] Наоборот, один из главных подвигов героев — искание жены. Чтобы найти себе жену, герою гиляцкой поэмы приходится предпринимать самые отдаленные и рискованные путешествия за край земли, переплывать бурные моря, даже подниматься на небо или спускаться в подземное царство и на дно моря, уже не говоря о всевозможных героических поединках с целыми родами самых ужасных врагов, — поединках, связанных с этими походами.

Почему так, почему герою, человеку сильному, непременно нужно искать жену вдали, когда у него поблизости есть все возможности найти себе жену?

Прежде всего заметим, что указанный термин an'g:ej na'ni-g:ynd «жену искать» — может подать повод думать, что обычным способом добывания жен героями явилось насилие, похищение. Правда, что и это практиковалось ими, но чаще всего они добывали своих жен самым мирным образом, даже без всякой платы. Это явствует и из самого выражения an'g:ej n'anyg:ynd, где для обозначения жены употребляется слово an'g:ej — термин, употребляемый для категории женщин, по отношению к которым у гиляка существует право, даже обязанность на брак. И действительно, все показывает, что целью поисков героя является именно законная жена, которая ему принадлежит по праву рождения. Всюду, куда герой ни является со своими требованиями, к нему обращаются термином ymg:i — зять, и женщин, на которых он претендует, называют an'g:ej, и, наоборот, когда ему указывают на возможную кандидатку, ему чужую, ее называют уже не an'g:ej а sanx. Вот характерный пример. Герой одной поэмы[2] получил

[1] Что добывание жены было делом не простым, показывает самое выражение для этого предприятия an'g:ej nanyg:ynd, где глагол na'nygynd — технический термин для охоты на зверя, обыкновенно сопровождающейся трудностями поисков и всевозможными опасностями.

[2] Л. Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. 1908 г., стр. 118.

отказ от своей законной an′g:ej которая заявила, что если ей придется за него выйти, она себя убьет. Тогда отец говорит: «Зять! Раз девушка тебя не хочет, что поделаешь? Другую женщину (sanx, а не an′g:ej) искать ступай». После этого он пришел в другое место. В одной юрте он нашел старуху. Та сказала: «Сын (так часто тещи зовут своих зятей), зачем шел? жену ли искать пришел? Твои жены вон в той (что в гору) свайной юрте, твои жены находятся там, ступай».[1] Множественное число здесь употреблено потому, что там оказались две сестры, и обе, согласно гиляцкому праву, принадлежат ему. Правда, странным может показаться, что героям поэмы приходится отыскивать с огромными трудностями законную жену, что, наоборот, казалось бы, должно быть крайне легко, потому что женщин этой категории обычно очень много, и местопребывание их всякому заинтересованному известно, да обыкновенно их можно найти в ближайшем селении. Но такова уже судьба героев: им всегда выпадают на долю исключительные похождения. Обычно это люди одинокие, с родными которых произошла какая-нибудь катастрофа. Могли вымереть от эпидемии или от голодовки ближайшие роды его тестей, а пережившие отрасли могли давным-давно выселиться далеко и потерять всякую связь с оставшимися, — при таких обстоятельствах не мудрено, что герою приходится метаться во все стороны, чтобы, как на охоте, по каким-нибудь заметным следам, расспросам, догадкам добраться до желанной цели.

Наконец, бывает и так, что та желанная an′g:ej, которой добивается герой, сосватана чужому, и нужна вся импонирующая сила и слава героя, чтобы заставить тестя нарушить данное другому слово, за что ему грозит поплатиться либо войной с родом обиженного жениха, либо, в лучшем случае, судиться и заплатить большой выкуп. А герою самому за добытую таким образом жену потом приходится выдержать целый ряд войн. Вот характерный пример этого рода из одного n!as′tund. Герой, явившись в дом той женщины, которая должна была стать его женой, в ответ на свое требование услышал такой ответ от отца этой женщины: «Она сосватана — n′ig:yvyn joxta′ (технический термин для девушки, сосватанной за чужого). Горных людей род один, еще разные другие роды к тебе воевать придут». Наш гиляк сказал: «Я все-таки, взяв, увезу». Старик отвечал: «Ты только завтра обратно пойдешь». На другой день, после обычной общей

[1] Л. Штернберг, op. cit., 113.

трапезы, он не только отпустил свою дочь, не получив за нее ничего, но еще велел нагрузить ей в приданое две лодки, полные драгоценностями, что возможно только, когда женщина — законная невеста человека по праву рождения.

Характерно, что в чисто гиляцких поэмах, не носящих следов гольдо-маньчжурского заимствования и влияния, мы не встречаем никакой процедуры сватания, которая в настоящее время играет такую большую роль. Все сводится к лаконическому диалогу: Жених: «Я жену взять пришел». Отец: «Ладно, возьми!» После этого все делается необычайно просто. Брак совершается немедленно. Единственная церемония, о которой я впоследствии скажу подробнее, это confarreatio, совместное курение или еда.

Старик, отец невесты, спрашивает героя: «Ты откуда пришедший человек?» Наш гиляк: «Я житель деревни, что посередине бухты, твою дочь замуж взять пришел». Тогда этот старик сказал: «Дитя мое, этот гость тебя взять пришел, иди за него». Эта женщина сказала: «Ладно, пойду за него». Этот старик сказал: «Эй, рабы, приготовьте закуску, гостя покормите»... Наш гиляк вместе с женой сообща ели. Поевши, покончив, с женой вместе вот отправились».[1] Другой пример еще лучше рисует эту простоту обряда. «Тот старик (отец невесты) сказал: «Со своим мужем вместе кушайте». Вот эта женщина вместе с нашим гиляком кушала. Поевши, вышли, помочились, вошли, постельку сделали, забрались, под одним одеялом улеглись, спали». На другой день герой вместе с женой и приданым уехали.[2]

Но на ряду с такими законными браками описываются и случаи насильственного увода женщины. И это совершенно естественно, ибо героя могло постигнуть и такое несчастье, что роды его законных тестей совершенно вымерли, и волей-неволей приходилось добывать жену силой. Такие катастрофы, как увидим впоследствии, очень нередки. Эта альтернатива, которая, согласно эпосу, стояла в старое время перед человеком — либо жениться на своей законной an'g:ej, принадлежащей ему по праву рождения, либо добыть жену насилием, в то время как о сватании чужой женщины, как об особой форме брака, почти не упоминается, — доказывает, что приобретение жены покупкой явилось позднейшим институтом, ставшим коррективом обычая похищения, со

[1] Штернберг, op. cit., 47.
[2] Ibid., 84.

всеми его кровавыми последствиями, точно так же как выкуп явился коррективом кровавой мести.

Так рисуются нам способы добывания жен в традиционном эпосе.

Современные способы добывания жены. До сих пор гиляк предпочитает старый ортодоксальный способ жениться на женщине категории an′g:ej, на женщине, которая считается его женой по праву рождения. Только такой брак и считается «чистым». И люди, стойкие в законах старины, стараются соблюсти старый закон. Из всей категории an′g:ej наиболее предпочтительна женитьба на дочери брата матери; иначе говоря, наиболее ортодоксальным считается кузенный брак между дочерью брата и сыном сестры. Таким браком настолько дорожат, что еще до появления на свет будущих супругов сестра и брат дают друг другу слово соединить своих детей браком. После рождения детей, когда они достигают возраста трех-четырех лет, происходит, в присутствии сородичей той и другой стороны, формальный акт сговора или даже настоящего заключения брака. Переговоры может вести и мать жениха, но не с отцом невесты (ибо она ему приходится сестрой, а братьям с сестрами разговаривать запрещено), а с его женой. Вся процедура сговора сводится к тому, что сват (отец или мать жениха) при всех обвязывает нитками из крапивы и собачьего волоса каждую руку и каждую ногу сосватанных, при чем отдает родителям невесты собаку-самца, но не самку. Повязки снимать нельзя, так как она считается свидетельством сговора. С этого момента дети считаются мужем и женой, и этими терминами они друг к другу и обращаются. Обычно в таких случаях малолетняя жена переходит в дом своего малолетнего мужа, спит с ним на одной постели, проводит с ним свои детские годы, а по достижении половой зрелости начинает брачную жизнь.

Эта поспешность в заключении брака между малолетними объясняется многими причинами, но основная причина сводится к тому, чтобы закрепить своевременно свое право на брак. Через несколько лет может народиться или подрасти другой такой же законный претендент, сын другой сестры или двоюродной сестры. Далее, с течением времени может измениться экономическое положение обеих сторон. Отец невесты может впасть в нужду и соблазниться калымом со стороны. Бывают, конечно, случаи, когда брачущиеся кузены различного возраста: жених, сын сестры, может быть даже взрослым парнем, а дочь брата

совсем малолетка, но процедура та же самая. Мой знакомый гиляк Плетун, парень лет 20, женился таким образом на своей пятилетней кузине, дочери Иксуса, взял ее сразу к себе, стал с ней спать вместе и начал фактически сожительствовать с ней, когда она ему сообщила про первую свою менструацию. Но бывает и так, что малолетняя жена остается в доме своих родителей и переходит к своему мужу при появлении менструации, но для этого перехода никаких формальностей не требуется: первоначальный сговор считается публичным актом, всем известным. «Об этом весь Сахалин знает» с большим пафосом сказал мне знакомый гиляк, сговоривший свою малолетнюю дочь с сыном своей сестры. При таких браках не только калыма не полагается, но и речи не бывает об этом. Делаются лишь взаимные подарки, но и это отнюдь не обязательно. Так же просто происходит дело при сватании детей двоюродных братьев и сестер, хотя в этих случаях в некоторых местах на Сахалине уже бывает речь и о калыме, правда очень незначительном.

XIII.

ТЕРМИНЫ ВСТУПЛЕНИЯ В БРАК И ПЕРЕЖИТКИ МАТЕРНИТЕТА.

Весьма характерны в социологическом отношении термины, употребляемые в гиляцком языке для обозначения вступления в брак.

Как в древнеарийском, как в современном русском, так и в гиляцком языке не имеется такого общего для лиц обоего пола термина, как английское to marry, французское se marier, немецкое heiraten; наоборот, в гиляцком языке в этом случае для лиц каждого пола существует свой особый термин.

Когда речь идет о мужчине, употребляется глагол gend, xgend (основа ge) с дополнением шапх (женщина) или an'g:ej (жена); а именно: шапх gend, an'g:ej gend. Когда речь идет о женщине, употребляется совершенно другой глагол — avind (основа — av) с соответствующим дополнением nigyvyn: — человек или pu — муж или, если без дополнения, просто javind[1] (je — его + avind).

Каково же основное значение каждого из этих индивидуальных терминов g:end и javind?

[1] Беру термин восточного диалекта; в других диалектах те же термины с обычными диалектическими особенностями.

Что касается первого, мужского термина gend, то его основное значение совершенно ясно. Это один из наиболее употребительных глаголов в гиляцком языке, означающий «брать что-нибудь» и «купить». По отношению к браку, поэтому смысл его тот, что 1) мужчина получает женщину в свое обладание, как законную жену; 2) что он покупает жену путем уплаты калыма и 3) в обоих случаях, в смысле римского термина — uxorem ducere, т.-е. увода женщины в свой дом, как это обычно практикуется в настоящее время.

Не так ясно с первого взгляда происхождение женского термина javind, который в этой форме является только б р а ч н ы м термином для обозначения выхода замуж. Но первоначальное значение его нетрудно выяснить из близких к нему этимологически форм. Прежде всего имеем ближайшую к нему форму, возвратный глагол p'àvind = pi + àvind, означающий — „себя содержать", „себя кормить" и, наконец, „жить" в хозяйственном смысле. Вот характерный пример: n'ig:yvyn' n'enyn' pyr:k pavrà — „гиляк один сам (т. е. одинокий) жил" (в смысле хозяйственном). Если речь идет о многих лицах, этот глагол приобретает значение „вместе жить", т.-е. сообща кормиться, вести общее хозяйство. Отсюда наречие p'avind — вместе. Далее имеем производную форму действительного залога àjvund — содержать кого-нибудь на своем иждивении, принять кого-нибудь на попечение, усыновить, кормить, — в форме среднего залога означает кормиться, пастись (jaivun exan — пасущаяся корова). Наконец, javind, javend означает и „согревать" кого-нибудь (огнем), приютить.

Таким образом, термин javind, употребляемый женщиной по отношению к мужчине, ныне означающий выходить замуж, первоначально должен был буквально означать — «взять мужчину на свое иждивение», «принять в свой дом». Если эта этимология верна, в чем трудно сомневаться, то из этого следует, что первоначально среди гиляков, как это ныне практикуется у их соседей айну, господствовала система матернитета, когда муж по общему правилу переходил в дом жены, точно так же мужской термин g:end — «брать себе» — свидетельствует о современной форме патернитета, когда жена переходит в дом мужа. В настоящее время первоначальное значение настолько исчезло из сознания народа, что нередко для выражения «выходить замуж» к глаголу javind прибавляют глагол vind, avin vind, что буквально означало бы — «иди мужа взять на содержание», а это явное contradictio in adjecto, ибо означает переход к мужу в дом и, сле-

дова́тельно, на его содержание. Лингвистическим пережитком старой формы брака служит то, что в старом языке, поскольку о нем свидетельствуют тексты, все термины совместной брачной жизни выражаются посредством производных форм от javind. Возвратный глагол v'avind значит — жить в браке с кем, совместное вступление в брак двух лиц, или, например, ytk menax vavin kuil itynd, т. е. «отец нам велел вступить в брак», буквально — «отец нам велел друг друга содержать». Далее, действительный глагол ajvund употребляется в смысле быть женатым, иметь жену, например, menin' ruvn an'g:ej n'ényn' ajvutà — «два брата жили в браке с одной женой», буквально — «одну жену содержали», и т. д.

В современном быту гиляков также сохранилось не мало пережитков прежнего матернитета. Об этом красноречиво свидетельствует современная формула обычного брачного права, о котором мы говорили раньше, а именно — ymg:i arinx jag:n'idra — «зятя кормить должно», хотя, по общему правилу, зять уводит жену к себе и живет отдельно от тестя.

Очевидно, такая формула могла сложиться лишь при таком строе, когда либо зять совсем переходил в дом жены, либо, как у современных айну, он регулярно приходил к ней жить на известное время, и, само собой разумеется, семья жены обязана была кормить зятя на тех же основаниях, на каких в настоящее время семья мужа обязана кормить его жену.

Эта формула сохранила свое жизненное значение и теперь. Зятю полагается регулярно посылать подарки съестными припасами и долей от всякой добычи. Далее, молодые люди из категории ymg:i в течение нескольких месяцев в году являются неизменными гостями в селении своих тестей и непременными участниками в важнейших охотничьих предприятиях.

Особенно это отношение ярко сказывается во время дальних морских экскурсий для охоты на морских животных. Хозяин лодки — он же глава предприятия — специально в таких случаях созывает своих ymg:i для участия в охоте.[1]

Все это время ymg:i не только кормятся даром, но увозят с собой при отъезде равную долю в добыче и сверх того разные

[1] Аналогичное явление находим у индейцев haida, племени чисто матернитетного. Здесь, как сообщает Swanton (Haida, стр. 69) человек, предпринимая военный поход, созывает своих племянников, которые являются потенциальными или действительными зятьями его.

подарки. К этим молодым людям отношение часто гораздо нежнее, чем к собственным детям. И это вполне понятно: ведь yng:i человека — это сыновья сестер или дочерей человека, его племянники, которые при материнском строе должны жить вместе с ним, а его собственные сыновья и внуки уйдут в селение своих жен и будут от него совершенно отчуждены.

Эта обязанность «кормления» племянников по женской линии, впрочем, обычный институт при матернитете. У некоторых народов, как, например, у полинезийцев, право племянников на имущество дяди по матери приняло совершенно невероятные формы, когда племяннику предоставляется право безнаказанно грабить владения своих дядей. В виде пережитков это право сохранилось даже у народов, ныне перешедших к патернитету: например, у народов Кавказа, где племянник имеет право украсть у дяди лошадь, если он отказывается ее подарить. У алтайцев до сих пор сохранилась поговорка, что «племянник хуже семи волков».

Далее весьма характерна роль брата при выдаче замуж сестер. Во многих случаях не отец, а брат играет главную роль в этом деле, от него зависит и согласие на брак, и ему передается калым.

Сохранилось не мало других крайне показательных следов в языке и обычаях, которые могут считаться пережитками матернитета. Так, если гиляк хочет сказать, что он женат, что у него дома есть жена, он говорит: n'i-umgarvo ivrà, буквально: «у меня женина деревня имеется» (n'i — я, umgar — женина, vo — деревня, ivra — есть), выражение, которое совершенно соответствует нынешнему быту айну, у которых доныне сохранился матернитет, и часто муж и жена живут в различных селениях, при чем первый является к ней жить на несколько месяцев, возвращаясь назад потом в свое селение, так что у человека, кроме своего родного селения, есть еще селение, где живет его жена.

Другой пример: термином для обозначения происхождения человека служит выражение pandfos', буквально: «рождения корень». Этим термином обозначается не род человека, как это естественно ожидать при современном агнатном строе, и не селение, в котором он родился, а то место, откуда родом его мать. Интересно при этом случае отметить то благоговение, с которым гиляк относится к родине не только своей матери, но и ее предков-женщин. Как бы отдаленно такое селение ни было, каждый старается найти случай навестить его, и не раз мои спутники-

гиляки, во время моих путешествий, поражали меня той нежностью и благоговением, с каким они приближались к селению, где, по их словам, проживала когда-то какая-либо их прародительница.

В некоторых местах до сих пор, на вопрос о происхождении, гиляки указывают на места, откуда их матери и жены. Так, в с. Ныйво, на восточном берегу Сахалина, в устье р. Тыми, на вопрос о происхождении жителей этого селения, они отвечали — «мы ныурские», т.-е. происходящие из с. Ныур, что на самой северной оконечности Сахалина, и когда я спросил объяснения этого странного ответа, мне пояснили: «потому что мы берем из Ныура жен».

Таким образом, эти люди считали свое происхождение по месту родины своих матерей, ибо, как мы видели выше, жены у гиляков берутся преимущественно из рода матерей. Приведу еще один интересный пережиток.

Обыкновенно в настоящее время детям дают имена по сородичам отца. Таково общее правило, но есть еще места (напр., сел. Наниво, на западном берегу), где имена даются по братьям и сородичам матери: дети, таким образом, вступают, как будто, в род матери.

Все это пережитки, которые совершенно не вяжутся с агнатной организацией современного гиляцкого рода, но это пережитки, интимно связанные с нынешней психологией гиляков. Для самих гиляков это не пережитки: это объясняется, главным образом, нормами брака, согласно которым супруги являются кузенами, детьми брата и сестры, и члены каждого рода предпочтительно берут жен из одного и того же рода, так что психологии патернитета и материнитета перекрещиваются между собой, и между женской и мужской линией принципиально нет такой пропасти, как в тех агнатных организациях, где гиляцкие нормы брака не действуют.

До известной степени можно допустить влияние на матримониальную психологию гиляков со стороны айну, которые, судя по преданиям, в лице отдельных иммигрантов беспрерывно инфильтровались в массу гиляцкого населения и оказали на него свое влияние во многих отношениях, как это мы увидим особенно ясно при рассмотрении религиозных институтов. Но в области брака влияние вообще было весьма ограниченное: ни в терминах родства, ни в нормах брака сходства между обеими системами найти невозможно.

XIV.

ФОРМЫ ЗАКЛЮЧЕНИЯ БРАКА.

Нам уже пришлось в своем месте привести, как яркую иллюстрацию прежней обязательности брака на женщине из рода матери из категории a'ng:ej, тот эпизод из гиляцкой поэмы, когда гиляк, умирающий от раны, нанесенной ему человеком, имеющим право на его дочь, зовет своего убийцу и говорит окружающим: «хотя этот человек меня убил, дочь мою ему отдайте, ни за что мое слово не потеряйте». Так же ярко рисует нам эпос и старые формы заключения брака, совершенно соответствующие нормам обязательного брака.

Раз брак обязателен, не может быть речи о сложных процедурах при заключении брака, как сватание, переговоры об имущественных обязательствах, тем более не может быть речи о плате за невесту. Не может быть речи и о религиозных обрядах, связанных с переходом в чужой род. Невеста и жених одной общей крови по отцовской и по материнской линии. Поэтому во всех произведениях эпоса мы находим одну и ту же картину заключения брака без всяких формальностей. Стоит только человеку, явившемуся даже издалека, хотя бы только понаслышке считающемуся кандидатом в зятья, заявить о цели своего прихода, и он сейчас получает согласие родителей, и вслед за тем и все права супруга, и на другой же день может увести к себе жену. Мало того, от него не только не требуют никакой компенсации, но обычно тесть снабжает уезжающих щедрыми дарами. Правда, для проформы спрашивают согласия дочери, но обычно девушки повинуются воле родителей и требованию закона. Единственный обряд, который неизменно практикуется, это своего рода римская confarreatio, только в самой примитивной форме: жених и невеста должны вместе поесть и покурить. Вот образчик процедуры заключения брака из одной записанной мною поэмы. Старуха, мать двух дочерей, спрашивает пришедшего молодого человека: «Сын, зачем пришел? жену ли искать пришел? Твои жены вон в той свайной юрте, твои жены находятся, ступай!» Наш гиляк туда поднялся, вошел, молодых женщин две там находилось. Между ними сел, в своем кисете зачерпнув, закурил, младшей сестре дал, она взяла, курила; снова старшей сестре дал, та взяла, курила. Старшая сестра сказала: «Закуску приготовив, нас накормите...» Втроем все вместе ели. Поевши, кончили, спали, на другой день рано встали, поели, наш гиляк

сказал: «Сегодня ли пойдем?» Та женщина сказала: «Ну, сегодня передневав, завтра пойдем!» Передневав, на другой день в лодке обратно поехали.[1]

В другой поэме, в ответ на требования жениха, тесть ставит только одно условие: «Ты только завтра обратно пойдешь!» Затем приказывает рабам закуску приготовить и, обращаясь к дочери, говорит: «Со своим мужем вместе кушайте!» Вот эта женщина вместе с нашим гиляком кушала. Поевши, вышли, помочились, вошли, постель постлали, под одним одеялом улеглись, уснули. На другой день тот старик сказал: «на пяти больших лодках до верху нагруженных одними только драгоценностями, отправитесь».[1]

Другой пример: Герой поэмы в многолюдную деревню пришел, когда он в среднюю юрту вошел, молодая женщина одна там находилась. Эта женщина сказала: «О, гость, откуда ты пришел?» Наш гиляк сказал: «Я тебя взять пришел!» Эта женщина сказала: «Если меня взять хочешь, к моему отцу ступай, переговори!» Наш гиляк вот вышел, в юрту одну пришел; старик один, старуха одна там была. Эта старуха сказала: «Ты откуда пришедший человек?» Наш гиляк сказал: «Твою дочь взять пришел!» Тот старик поднялся: «Ну, мось приготовив, моего зятя накормите!» Наш гиляк вот вышел, к своей жене пошел: «Твой отец сказал, чтобы мы оба, вечером в гости пришедши, мось кушали». Его жена: «Ладно!» В этот вечер в гости пошли, мось покушав, пошли; выспавшись, встали, ели, потом обратно пошли (т.-е. с мужем в его деревню ушли).

Ортодоксальные формы в настоящее время.

И теперь, как мы видим, в каждом гиляке крепко сидит сознание, что только ортодоксальный брак, т.-е. брак из рода axmalk'ов, из рода матери, является правомерным, «чистым». Даже на Амуре, где старые нормы особенно подверглись изменению, на вопрос о нормах вступления в брак прежде всего вам скажут: «у тестей — корня своего рождения (т.-е. происхождения от общей матери) — необходимо жену брать». Излюбленной и наиболее частой формой такого ортодоксального брака являются браки между сыном брата и дочерью сестры. Такие браки заключаются в детстве. Переговоры ведутся вскоре после рождения

[1] Штернберг. — Материалы, стр. 118—119.
[2] Штернберг. Материалы, стр. 84.
[3] Штернберг. Материалы, стр. 57, 58.

детей между их матерями, но после соглашения устраивается публичная церемония, в которой, кроме отцов, участвуют деды брачущихся детей. Отец жениха приводит собаку-самца, а мать прядет две нитки из шерсти этой собаки и крапивы; одной она повязывает ручку девочки, а другой отец жениха повязывает ручку сына.[1] Все это совершается в присутствии старейших членов рода, и брак считается ненарушимым.

Идея ортодоксального брака до сих пор сознается не только как желательная, но как правообязанность. Когда сватают на Сахалине из рода axmalk'ов (хотя бы этот род только недавно стал в такое положение в силу того, что какой-нибудь сородич взял жену из этого рода), обычно начинают переговоры такими словами: «Ты мой axmalk, пусть мои дети и твои дети тоже axmalk'ами будут. Если ты не дашь своей дочери моему сыну, старый закон совершенно сломаешь, плохо будет. Давай все по закону («чистыми жить»)».

После такого напоминания редко кто отказывается от своей обязанности, хотя эта обязанность сопряжена с имущественной потерей, ибо в таких случаях калыма не дают, или дают очень маленький, если axmalk не старинный.

Неортодоксальные формы заключения брака. Самые различные обстоятельства привели к нарушению ортодоксальных браков в родах axmalk'ов. Одна из причин — вымирание родов, из которых брали жен, что заставляло вступать в браки с женщинами чуждых родов. Другая причина, быть может, самая главная, экономическая, вызванная столкновением с культурными народами Дальнего Востока, — столкновением, которое дало толчок к развитию промыслов для торгового обмена. Предметы, не имевшие раньше никакой ценности, как шкурки соболей, лисиц, стали предметами, за которые можно было получить не только предметы роскоши, как дорогие материи, ценное оружие, украшения, но и предметы питания и вкусовые, как рис, крупу и, наконец, алкоголь и табак. Еще и теперь свежо в памяти гиляков то время, когда соболи и лисицы ходили во множестве и безбоязненно вокруг гиляцких жилищ, и никто их

[1] Любопытно, что у haida церемония заключения брака малолетних, которая у них выражается дарением вместо собаки одеял, носит техническое название: „накладывание перевязки" (англ. "putting the string on"). Повидимому, раньше эта церемония, как у гиляков, производилась посредством обвязывания веревкой или ниткой, как это до сих пор в таких случаях практикуется у тамилов в Индии.

не убивал, предпочитая одеваться в собачьи меха. И вдруг за этих зверьков стало возможно получать самые желанные предметы. Огромная перемена неизбежно произошла в психике гиляка и в отношении людей между собой. Если раньше мечта человека не шла дальше того, как добиться репутации хорошего человека urdla n'ivux, т.-е. выдающегося охотника, делившегося своей добычей со своими соплеменниками, то теперь urdla n'ivux стало синонимом «богатого человека», мечтой которого было накоплять предметы роскоши. На сцену явилось корыстолюбие, чванство, жажда превзойти других своим богатством, хотя бы оно сводилось к обладанию несколькими кусками шелковой материи, японскими саблями и т. п. На сцену явилась тенденция к диференциации. Богатый пожелал знаться и родниться только с богатыми. В вопросе о выборе жены явились новые требования. От жены требовалось, чтобы она были из семьи, равной по богатству и, следовательно, по знатности. И теперь и даже в старинных «tyŋund» — сказаниях — уже в матримониальных делах слышатся выражения: «неровня он (или она) мне». С другой стороны, богатство давало возможность в выборе жены проявлять особенную разборчивость, гнаться за женщинами, которые славятся особенными качествами, выдающейся красотой, хозяйственными талантами, искусством в шитье и других женских работах. Но раз брак стал практиковаться между представителями чуждых родов, исчезла прежняя простота заключения брака. На сцену явился новый институт калыма, который внес в институт брака элемент купли-продажи; кроме того, брак между лицами чуждых родов требовал предварительных переговоров, процедуры сватания. К этим институтам мы и перейдем.

Термины сватания. Процесс сватания выражается различными терминами, означающими буквально: «согласиться, договориться о невесте»; отсюда сват — «договаривающийся человек»; невеста — «будущая жена»; жених — «будущий муж». Для нас особенно интересны термины для жениха и невесты. При ортодоксальном браке особого термина для жениха и невесты нет, ибо уже по праву рождения жених именуется ри — муж, и невеста — .an'g:ej. Совершенно недопустим при ортодоксальном браке применяемый теперь для невесты термин jox, потому что, как мы видели, jox при ортодоксальном браке термин запретный для полового общения. Таким образом, уже термины показывают, что процедура сватания возникла после смягчения режима ортодоксального брака. Для соглашения об ортодоксальном

браке с малолетней есть даже особый термин txagund (восточный диалект tygnyз.

Действующие лица при сватании. Со стороны жениха представителями бывают: 1) отец и мать; 2) брат отца; 3) старший брат жениха; 4) муж сестры отца. Роль последнего объясняется, повидимому, из норм ортодоксального брака. Согласно последнему, муж сестры отца — это отец мужа сестры жениха. Так как по нормам гиляцкого брака его дочь выходить замуж за брата невестки не может, то муж сестры отца считает своей обязанностью содействовать браку своего ближайшего axmalk'a, брату своей невестки. Если отца нет в живых, его заменяет один из urdla n'ivux (почетных лиц) из его сородичей. Кроме этих лиц, участвуют часто и несколько почетных лиц-сородичей, так как брак считается делом рода. Когда сватают у очень богатого, почетные сородичи приезжают на нескольких лодках, везя с собой сразу и предметы калыма, и часто, если такое представительство плюс богатый калым производит соответствующее впечатление, то сейчас же по окончании переговоров девушку увозят.

При сватании присутствует и сам жених. Если жених совсем одинокий или, если, наоборот, он достаточно богат и знатен, то он может сватать и сам. В одной песне девушка поет своему возлюбленому: «Мою руку держа, меня сватай».

Без сватов обходится, если дело идет об уже женатом человеке, который хочет сосватать еще одну жену. Тогда он едет сам, обычно в род своей первой жены, но часто последняя сама едет в свой собственный род или чужой (если в ее собственном нет подходящих кандидаток) для выбора и сватания новой подруги своему мужу.

Со стороны невесты обычно представительствуют отец и мать, но при окончательном решении требуется присутствие представителей рода. Последние, как со стороны невесты, так и со стороны жениха, хотя и вмешиваются в переговоры, но участие их скорее пассивное. В решении вопроса играет роль, кроме согласия отца и матери, воля братьев. Часто воля последних бывает решающей. Тут сказывается пережиток матернитета. В эпосе роль братьев особенно рельефно выступает. В одной записанной мною сказке, отец, когда сын сообщает ему о намерении своем выдать сестру замуж, отвечает: «Ты, только со своими младшими братьями посоветовавшись, подумай!» Замечательно также, что роль матери, несмотря на то, что женщины вообще в общест-

венных делах не принимают участия, в делах матримониальных не меньшая, чем роль отца. Впрочем это соблюдается только на Сахалине, на Амуре же с желанием невесты обычно не считаются, хотя переговоры ведутся в присутствии девушки, которая молча сидит на своем обычном месте среди сундуков со своим приданным и ждет решения своей участи. Ее роль начинается обыкновенно, когда дело уже решено, и ей остается только подчиниться. И если у нее нет возлюбленного, которому она обещала, а жених более или менее приемлем по наружности, она обычно отделывается лаконическим: «Раз вы только этого желаете, мне ли перечить!» Но случается, что девушка при появлении сватов с женихом сразу убегает и не возвращается до отъезда сватов, тогда часто дело кончается ничем.[1] Впрочем невеста выступает на сцену в последний момент, когда жених приезжает, чтобы забрать ее к себе. Неглижирование воли дочери отнюдь, я думаю, не результат новейшей стадии брака, сопровождаемого калымом, когда у родителей являются корыстолюбивые мотивы в выборе жениха; это скорее пережиток брака ортодоксального, когда уже с детства девушка предназначалась обязательно одному определеному лицу или ограниченной группе лиц, и о полной свободе выбора речи быть не могло, тем более, что браки фактически заключались вскоре после рождения.

Процедура сватания. В процедуре сватания у гиляков находим черты, которые с замечательным однообразием повторяются у самых различных народов. Процедура сватания является подлинной дипломатической войной, обставленной целым рядом военных хитростей. В серьезных случаях, когда дело идет об очень богатой и знатной невесте, сваты стараются застать другую сторону врасплох и сначала скрывают цель приезда. Являясь в дом, говорят, что они здесь проездом. Как бы невзначай добывают из дорожных припасов водку. Ничего не подозревающие хозяева охотно угощаются, и когда они приходят в хорошее настроение, сваты начинают вспоминать, что они старые друзья с хозяином, что он никогда не отказывал в их просьбах и надеются, что и впредь не будут встречать отказа. Хозяин, ничего не подозревая, охотно обещает помочь всем, что в его распоряжении. И вот тут его ловят на слове и приступают к делу.

[1] Интересно отметить, что у негда, обычаи которых, вследствие старинных матримониальных связей, обычно сходны с гиляцкими, мною отмечены существенные отличия. Невеста при сватании отсутствует, мать имеет безусловное право veto, а сородичи роли не играют.

Отказываться уже невозможно, ибо слово дано. Чтобы хозяин не мог отрекаться, сваты заблаговременно принимают меры, предупредительно пригласив свидетелей. Впрочем, свидетели и без приглашения всегда находятся, ибо приезд односельчан сейчас же становится известным, и юрта наполняется посторонними. Отказ от своего слова — дело серьезное, за это требуют к суду, который кончается большим штрафом.

Но если сваты не желают или не могут скрывать цели приезда, этикет все же не позволяет сразу приступить к делу.

Сначала говорят о самых посторонних вещах, не подавая и виду о цели приезда. Среди разговора устраивается выпивка. Достаточно наговорившись о «новостях, событиях», исподволь приступают к делу, но обязательно обиняками, намеками, желая выведать, насколько благоприятны шансы. Если отец невесты наперед не согласен, он сразу обрывает сватов категорическим отказом. Но это случается редко, ибо никто не едет сватать, не имея шансов на согласие. Обычно едут, как выражаются гиляки, «ровные к ровным», ибо все гиляки, как бы далеко друг от друга ни жили, друг о друге знают все до мельчайших подробностей, даже сколько кто соболей убил в последний сезон. Дело идет только о том, чтобы не соглашаться скоро, чтобы выторговать как можно больше. Этикет требует, чтобы отец невесты долгое время делал вид, что он и не догадывается, чего хотят сваты, и когда уже дальше притворяться оказывается невозможным, он должен придумывать всевозможные отговорки и препятствия. Обычно прибегают к уничижительным отзывам о своей дочери, утверждая, что она безобразной наружности, ничего не понимает в хозяйстве, что она сварлива и т. п. Но гости достаточно подготовлены к подобным увертками и имеют наперед приготовленные ответы. «Мы, мол, говорят они, не гонимся за красотой, а что касается нехозяйственности, то она, ведь, еще молода, научится, да у нас достаточно женщин-искусниц и без нее, да и сварливость не беда, с годами научится с людьми жить». Или же коротко отрезывают: «Это тебя не касается. На то наша воля. Если худая, мы ее учить будем!» Этого безусловного одобрения невесты только и нужно хозяину, за это он потом сумеет поставить самые выгодные условия, на которые сваты вынуждены будут согласиться.[1]

[1] Так именно и объясняют гиляки мотивы уничижительных отзывов отца о своей дочери. Думаю поэтому, что Иохельсон неправ, объясняя этот обычай у коряков тем, что этим предупреждаются возможные в будущем претензии (The Koryaks, 739).

Но бывает, что отец и виду не подает, что его радует такое отношение сватов к недостаткам его дочери. Когда все возражения исчерпаны, он неожиданно выпалит то словечко, которое обычно пускает в ход гиляк, когда он желает отделаться от неприятного разговора: «Ничего не знаю», цедит он сквозь зажатую меж зубов трубку... И после некоторой паузы сердито заявляет: «Спросите жену, как она хочет, меня это не касается». Тогда начинают угощать мать невесты, которая после долгих отговорок, в свою очередь, заканчивает лаконической фразой: «Чего вы меня спрашиваете? пусть мужчины решают!» В конце-концов переговоры переходят на деловую почву о калыме и приданом. При этом обычаи различны на Сахалине и на Амуре. На Амуре, где народ более меркантилен, сторона невесты беззастенчиво перечисляет до мельчайших деталей предметы калыма.

На Сахалине ведут себя более стыдливо: сначала называют только 2—3 предмета, наиболее ценных из ожидаемого калыма, а потом лишь договариваются о второстепенных ценностях. Но процедура переговоров и тут и там ведется в повышенной атмосфере.

На этой стадии тягучесть переговоров достигает своего апогея, и «тайорай» начинает играть совершенно исключительную роль. Мне пришлось присутствовать, когда в с. Пильво на Сахалине один из моих знакомых гиляков, некто Исайка, сватал для своего мальчика у старухи-вдовы девушку лет 15. У старушки в селении не было родных, ни своих, ни со стороны покойного мужа. Собирались поэтому по ее просьбе все почетные лица селения. Со стороны жениха, кроме отца, выступал его сородич, Софронка. Сначала казалось, что дело кончится скоро, потому что старуха очень нуждалась и сама навязывалась со своим предложением. Но когда дело дошло до вопроса о калыме, то Софронка с ней бился целый день. Напрасно он употреблял все свое красноречие и просил присутствующих помочь ему убедить старуху в приемлемости условий. Она неизменно твердила одно: „tajoraj!“ Наконец, после целого дня мучительных переговоров, когда старуха нашла, что она достаточно выдержала характер и целиком выполнила, что полагается по этикету, она выставила условие, на которое другая сторона с самого начала была согласна, именно, чтобы калым был уплачен сразу целиком.

Для характеристики церемонии переговоров приведу записанный мною вступительный диалог свата с отцом невесты на

Амуре. Сват, отец жениха, по имени Певн, сватает дочь Лаккана. Оба зажиточные люди, старые знакомые.

После обычного обмена новостями, после угощения водкой, Певн говорит (перевожу буквально): «Оба мы с тобой, ведь, с давних пор, как старший брат с младшим (как братья) все равно были, большими приятелями, ведь, были. Теперь я по нужде пришел, к вам пришлось прибегнуть. Дело есть, большое дело, когда нужда приключилась, ты мне на помощь приди».

Лаккан: Что есть у меня (тем) тебе помочь готов, хотя ничего нет у меня.

Певн: Если имеешь что, разве меня не пожалеешь, не пожелаешь помочь?

Лаккан: До сих пор я ни в чем тебе не отказывал, не правда ли?

Певн: Конечно.

Лаккан: Ведь, если ты будешь иметь, то меня пожалеешь. Раз у тебя будет, то и я буду иметь, не так ли?

Певн: Если ты так сказал, меня это радует. Так, по правде, ты что имеешь, готов мне дать?

Лаккан: Что имею, если просить будешь, я готов тебе дать.

После этого снова сват угощает и, наконец, неожиданно заявляет: «Ты обещал, что имеешь, мне дать. Теперь у тебя есть дочь, у меня сын. Axmalk'ами сделаемся».

На это Лаккан отвечает: «Я уже слово другим дал».

Певн: Что же, что другому дал, но ты мне при свидетелях тоже слово дал. Судиться с тобой буду.

После подобных предварительных переговоров переходят к деловым переговорам о калыме.

Калым и приданое.

В гиляцком институте калыма, платы за невесту, крайне характерен тот термин, которым гиляки именуют этот институт. Термин этот, думается мне, бросает свет на самое происхождение института.

На гиляцком языке калым выражается словом az', az'r от jas'ing (?) — дарить, так что буквально az', az'r значит подарок, дар, который семья или род жениха дает семье или роду невесты. Что этот термин образовался не случайно, видно из следующего. В других обрядовых случаях, когда возмещение ценностями является обязательным, например, при вире — выкупе за похищенную женщину, за убитого, — употребляется термин jus'kind, что значит платить. Любопытно, что самое слово

jus'kind — „платить" происходит от слова us'kind, которое в среднем залоге синоним uxskind — бороться, воевать (jus'kind — только действительный залог того же глагола). Иначе говоря — us'kind первоначально был институтом мести, впоследствии сменившимся вирой — примирением за выкуп. Эту эволюцию и теперь еще можно проследить в эпосе. В одной записанной мною поэме, в которой герой поехал мстить за убитого отца, по его возвращении спрашивают: Pytk us'kind joylo? „Ты за отца us'kind исполнил (буквально us'kind — „исполнил") „отомстил?" Ответ: „sik xuxra!" — „Всех перебил". Здесь термин us'kind употреблен в смысле акта кровавой мести. Но в другой поэме тот же термин употребляется в смысле виры. Yvn naix us'kim — „За их (убитого товарища) выкуп, виру заплатили".

Уже из этого видно, что калым по первоначальному смыслу вовсе не был платой за невесту, а даром, хотя и обязательным. Но это становится очевидным из того, что дар этот отнюдь не односторонний. Для отца невесты, помимо приданого, столь же обязателен послесвадебный дар жениху, при чем это дары платьем, разными ценностями продолжаются в течение нескольких лет, и они сплошь и рядом не меньше калыма.[1] Считается позором не отдаривать равноценным жениха. Гиляк, нарушивший этот обычай, становится общим посмешищем. На ряду с дарами жениху, на обязанности отца снабдить дочь приданым, равноценным калыму, а приданое в сущности столько же дар дочери, как и ее мужу, который освобождается от больших расходов по тратам на жену.

Таким образом ясно, что по крайней мере у гиляков (есть много оснований думать, что и у других народов)[2] калым отнюдь не является заменой брака путем похищения, как это до сих пор многими утверждается, а еще очень недавно считалось аксиомой. В правосознании гиляков брак, сопровождаемый калымом, не является и актом купли и продажи; об этом свиде-

[1] Вот для иллюстрации института калыма, как института взаимного дарения, один из многих записанных мною примеров. Староста в с. Помр, человек небогатый, дал в качестве калыма за свою дочь 2 китайских котла, один японский и 5 собак. Обратно тесть зятю послал 2 китайских халата, и в течение двух-трех лет регулярно посылал ему рис, табак, чай и уделял ему из всего им приобретаемого, из предметов потребления. Кроме того, дал большое приданое одеждой, мехами и украшениями.

[2] Между прочим у тюркских народов и у индейцев-шошонов, у которых брак действительно носит характер купли-продажи, отдаривать жениха столь же обязательно, как и у гиляков.

тельствует и то, что покупать жен друг у друга абсолютно не допускается.

Остается ответить на вопрос, почему калым не практикуется при ортодоксальном браке. Дело в том, что в последнем случае браки заключаются между людьми, связанными общей кровью как со стороны отца, так и со стороны матери, брак санкционирован и с социальной, и с религиозной стороны. Но когда браки заключаются между чуждыми родами, обмен подарками играет роль и магическую (взаимная гарантия безопасности от дурных магических влияний) и социальную, как символ дружбы, аналогично обмену дарами при заключении побратимства. Что такому символизму новых отношений гиляки придают социально-религиозное значение, мы увидим из обрядов, соблюдаемых при вступлении невесты в дом жениха.

Возможно также, что в концепцию калыма внесен был элемент не только магический, но и чисто религиозный. Выдача замуж в не ортодоксально предписанный род являлась табу, а всякое нарушение табу, по логике примитивного человека, должно чем-нибудь искупить — если не кровью, то ценностями. Калым с этой точки зрения является данью умиротворения духов предков, оскорбленных нарушением родового табу. Этим только можно объяснить, почему гиляки так же сильно реагируют на неуплату калыма за женщину, как на убийство сородича. Обязанность добиться удовлетворения в этом случае, как и при убийстве, тяготеет до третьего поколения на всем роде.

Ради достижения этого люди готовы итти на такой же риск и лишения, как и для выполнения акта кровной мести. Геройские подвиги таких лиц, предпринимающих далекие и рискованные походы в самые отдаленные места, один из наиболее обычных сюжетов эпических произведений.

Объекты калыма и условия уплаты. Объектом калыма обычно служит особый вид ценностей, предметы sui generis, так называемые шадупd (В. Д.), шудупd (З. Д.). Это ценности, преимущественно добываемые от китайцев и японцев путем торговли. К таким предметам принадлежат: китайские шелковые одежды и куски материи, китайские шубы, некоторые нефритовые изделия, маньчжурские копья, инкрустированные серебром, японские сабли, а также большие чугунные котлы. Кроме того, к объектам этого рода принадлежат шубы, лисьи и собольи, и женские ценные украшения. В старину, повидимому, и топоры,

сначала каменные, а впоследствии железные, тоже служили предметом шагупd.[1]

Это предметы неотчуждаемые, extra commercium. Только в исключительных случаях крайней бедности или отсутствия сородичей допускается отчуждение предметов категории шагупd, и то только части их. Так, одна бедная вдова в с. Пилаво, продавшая единственную дочь свою, на мой вопрос, что она сделает с шагупd, ответила: «часть я продам, а остальное пойдет со мной в Mlyvo — в загробный мир». Они хранятся только для исключительных случаев при жизни владельца — для уплаты виры за убийство, когда нужно женить сыновей и платить калым или давать приданое дочерям, а после смерти владельца — для сопровождения его в загробный мир. Только такие объекты фигурируют в калыме богатых людей. Но у людей менее состоятельных калымом служат ценные объекты потребления — лодки, ружья, собаки и т. п.

Богатые люди, гоняясь за большим калымом, руководствуются, главным образом, честолюбием, ибо получение богатого калыма лучшее свидетельство его собственного богатства. Для бедного человека часто калым единственный шанс завести самостоятельное хозяйство. Но тут и другая сторона медали — бедному человеку почти невозможно обзавестись семьей и, следовательно, самостоятельным хозяйством. Выручают его до известной степени права группового брака и возможность вести общее хозяйство с братьями. Все же мечта каждого — обзавестись собственной семьей. Обычно выручает бедного человека род в лице состоятельных сородичей. Но не в каждом роде имеются богатые люди, да кроме того есть лица, у которых род вымер. Единственный исход тогда — приобрести жену работой. Обыкновенно на такую сделку идет семья, в которой нет потомства мужского пола, и зять как бы объявляется приемным сыном, хотя настоящим наследником он, как чужеродный, быть не может. Практикуются способы, облегчающие уплату калыма: покупают жену с ежегодным погашением маленькими частями до ее совершеннолетия. Но и при покупке взрослой тоже иногда

[1] Об этом свидетельствует следующая прекрасная легенда. В средней части Сахалина есть гора Kryus' pal; рядом с ней другая гора поменьше, „жена" последнего, от него убежавшая и спрятавшая свой шагупd. Три прибрежные утеса представляют отдельные предметы шагупd. Один носит название Wa-ul-s'if, означающее „место, где зарыта японская сабля", другой Wyn-ul-af — „место, где зарыт котел" и третий Kys'oxti — обух топора.

практикуется рассрочка платежа, смотря по условию. Любопытный способ уплаты калыма представляет случай уплаты калымом будущей дочери. Мне известен такой случай. Гиляк Канка женился на сестре малолетнего Плетунки. Калыма не уплатил, зато обещал кормить его мать-вдову и отдать ему калым своей будущей дочери. И договор был выполнен. Плетунке было лет двадцать, когда Канка выдал замуж свою дочь и весь калым отдал Плетунке.

Принципиально калым принадлежит роду. В трудную минуту жизни, например, если понадобится платить виру, каждому сородичу придется участвовать своим шagynd. Но обыкновенно калым распределяется между братьями, хотя и непропорционально: обыкновенно самый младший, как наследник дома, получает меньшую долю. Кроме того, обычно младшему брату покупает жену старший брат до своей собственной женитьбы, так что младший брат не нуждается в шagynd для калыма. Наряду с посемейным разделом калыма сохранились обычаи совершенно исключительного характера, ярко свидетельствующие о старой ортодоксальной форме брака. Именно, часть калыма дается «старому axmalk'y», т.-е. тому axmalk'y, с которым данная семья заключила ортодоксальные матримониальные союзы. Так, например, если в течение нескольких поколений семья *A* брала жен из семьи *B*, т.-е. сыновья сестер в каждом поколении женились на дочерях своих братьев, то всякий раз, когда семья выдает замуж кого-нибудь из своих женщин, которые, как мы видим, запретны для мужчин семьи *B* в силу односторонности кузенного брака, и получает калым, то часть его она отдает старшему в семье *B*, обычно брату матери женщины, выданной замуж, реже отцу последнего, если он жив. Любопытно, что этот дар старому axmalk'y подносит, как часть калыма, семья жениха. Этот обычай практикуется еще в более резкой форме. Брату матери отдают свою малолетнюю сестру, или брату жены отдают свою дочь для того, чтобы эти лица получили впоследствии за них калым, но участия в доле последнего нельзя требовать. «Лучше самому предложить свою дочь или сестру старому axmalk'y», обычно добавляют гиляки, говоря об этом обычае, «чем ждать просьбы об этом». Мало того, если у матери несколько братьев, а у племянника несколько сестер, то каждому из них полагается дать по одной. Чем объяснить этот странный обычай? Совершенно аналогичный обычай мы имеем у тамилов, где брат матери тоже получает часть калыма при выдаче женщины

замуж. Но у тамилов кузенный брак двусторонний, так что, если сестра человека выдает свою дочь замуж не за сына своего брата, она этим нарушает право; у гиляков же кузенный брак односторонний, и для сына брата матери дочь последней запретна. Но почему брату матери такое преимущество? Тут возможно двоякое объяснение: либо это пережиток матернитета, когда брат матери играл привилегированную роль, либо современный институт одностороннего кузенного брака у гиляков явился на смену более древнему двустороннему, когда всякая девушка обязательно выходила замуж за сына брата матери, и, таким образом, рассматриваемый обычай — пережиток более древней нормы брака.

Перехожу к другому преимущественному обязательству, сопутствующему институту брака — к п р и д а н о м у.

Для приданого гиляки имеют термин jox mond:, означающий буквально — «приносимое невестой, женщиной». Приданое, главным образом, состоит из различного вида одежд и украшений. Приданое богатой невесты состоит из ассортимента дорогих шуб — лисьих, собольих и из серебряных браслетов, дорогих серег, китайских трубок, также богатой резной и орнаментированной посуды, в том числе ассортимента художественно орнаментированных березовых ложек. Мать обычно отдает дочери свои украшения, а иногда также и постель, но подушек почему-то нельзя отдавать. Приданое начинают готовить с самых ранних лет и продолжают вплоть до выхода девушки замуж. Это называется jox wax — «невесту готовить». Приданое заблаговременно укладывается в заветные сундуки с семейными драгоценностями, между которыми в состоятельной семье обычно восседает невеста. Размер приданого обычно должен быть пропорционален размеру калыма. Говорят о «богатом» и «бедном» приданом, когда кумушки толкуют про ту или другую свадьбу. Кроме вещей, считалось за высшую гордость снабдить дочь рабыней или рабом. В роде одного моего знакомого гиляка Юскина девушке дали в приданое рабыню (ах), которую снабдили японской саблей, служившей ей для чистки подошвы сапог своей госпожи. Особенно честолюбивые богачи отводили для дочери-невесты отдельный дом и приставляли к ней для услужения раба, который потом давался ей в качестве приданого.

Приданое, хотя являлось компенсацией за калым, так как освобождало мужа от больших расходов на жену, все же является исключительно даром невесте, ее личной собственностью,

на которую муж никаких прав не имеет. Она может его продавать, либо отдавать дочерям в приданое. После смерти оно переходит к ее дочерям, а если таковых не имеется, она может его завещать, или же оно переходит к ее братьям.

После соглашения о калыме.

Переговоры о калыме сводятся к двум вопросам, — вопросу о количестве и вопросу о сроке. Бывает, что калым уплачивается сейчас после переговоров, и тогда брак сразу считается заключенным. Зовут жениха и невесту, велят им вместе поесть и покурить, устраивается маленькое пиршество с выпивкой, а вечером мать невесты велит жениху укладываться на постель своей жены, и после проведенной на брачном ложе ночи новобрачный увозит жену с известной церемонией, о которой скажем после, в свой дом. Но такие случаи редки. Это бывает, когда и жених и невеста принадлежат к семьям малосостоятельным и калым настолько маленький, что его привозят сразу, а приданое невесты сводится к самым необходимым вещам ее туалета, и никаких приготовлений не требуется. Среди богатых семейств немедленный увод невесты бывает только тогда, когда жених живет очень далеко, когда данным браком особенно дорожат, либо по причине знатности родителей невесты, либо вследствие особой славы, которой пользуется невеста («по всей земле славившаяся девушка»), и боязно откладывать из опасения нарушения соглашения, если явится более богатый конкурент. В таких случаях сразу приезжают на нескольких лодках со всем калымом и в сопровождении знатнейших сородичей, и после внесения калыма, пиршества и некоторых коротких церемоний увозят невесту вместе с ее приданым. Но, повторяю, такие случаи редки. Обычно в таких случаях свадьба откладывается. Внесение калыма рассрочивается. Вначале оставляется только один предмет, большею частью котел; остальная часть вносится либо непосредственно перед уводом невесты, либо, если калым очень большой, часть его вносится даже после увода невесты в течение условленного срока.

Откладывается свадьба и из-за приданого. Хотя приданое начинают готовить с детства, тем не менее, в зависимости от внесенного калыма, приходится приготовлять новое. Последний момент переговоров — срок свадьбы. Это считается очень важным, ибо ко дню приезда жениха должно быть готово приданое, а также многочисленные яства не только для свадебного пира, но и те всевозможные яства, которые невеста увозит с собой, как дар семье жениха.

Сговор, заключенный между двумя семьями, считается сговором между двумя родами, и сама невеста считается с этого момента принадлежащей роду. В случае отказа с ее стороны или со стороны родителей, род будет требовать ее вооруженной рукой.

Договор обязателен и для другой стороны, но тут никакой санкции не требуется, ибо, в случае отказа, он лишается внесенной части (обыкновенно половины) калыма. Бывает только, и то редко, что жених просит вместо одной сестры другую. Но это абсолютно не допускается. В таких случаях отвечают:

«Если одна тебе не нравится, то и обе (и та и другая) тебе не нравятся. Когда дело идет о собаках, ты хочешь хорошую и я тебе (хорошую) даю; если одна для тебя худая, то обе будут для тебя худые. Когда тебя угощают, если ты первое блюдо все съел, то тебя вторым угощу».

Иначе говоря, двух дочерей просить можно, но требовать одну вместо другой не допускается.

Когда, наконец, наступает условленный день, жених вместе с родителями приезжает летом на лодках, зимой на нартах, привозя с собой условленную часть калыма и угощение. Этикет запрещает приходить пешком, хотя бы невеста жила в ближайшем соседстве. К этому времени семья невесты предметы калыма развешивает для публичного обозрения сородичей, и устраивается угощение для старших представителей обоих родов. Женщины всячески ухаживают за невестой, утешают ее, дают ей советы, как жить на чужбине, а если она недовольна браком, всячески уговаривают. Во время прощального пиршества жених сидит рядом с невестой и оба едят из одной посуды и курят из одной трубки, но в течение дня обычно не разговаривают. Жених вообще весь день должен вести себя скромно, не разговаривать. Поздно вечером, когда пир окончен, мать невесты велит жениху укладываться на постель невесты, и свадебный акт завершен. На другое утро уже новобрачная приносит новобрачному еду и называет его «мужем». В то же утро отъезд. Перед отъездом последнее угощение, и в это время родители новобрачных обмениваются благопожеланиями-молитвами. Вот образец таких благословений, записанный на Амуре:

«Если бог дает счастие, свой век счастливо доживают. Если счастия нет, дожить свой век худо. Боже, сделай жизнь наших детей счастливой».

После этого отец или сородич жениха произносит следую-

щую молитву: «Боже, сделай, сделай счастливым век наших детей, чтобы мы счастливо жили, совместной нашей жизни счастие дай!»

Произнося свои благословления, брызгают водкой по направлению к небу и во все стороны. Перед самым отправлением устраивается церемония, носящая название «топтание котла». Она состоит в следующем. У порога внутри юрты устанавливается большой с 5 ушками маньчжурский котел (для кормления собак) из калыма жениха, а с наружной стороны маленький котел родителей невесты. При выходе из юрты, поочередно, невеста, а потом жених одну ногу ставят в большой котел и другую в малый, не топча порога. Большой котел забирает отец невесты, а малый забирает жених. Церемония эта устанавливает символически союз взаимного кормления и взаимной дружбы перед лицом двух женских пенатов, — «старухи-хозяйки порога» и «хозяйки поперечины над дверью». Замечательно, что такая же церемония «топтания котла» производится у тунгусского племени «негда», издавна заключающего браки с гиляками, у которых они несомненно ее и заимствовали.

Через год после женитьбы новобрачные обыкновенно уже с ребенком приезжают пожить в семью жены, и когда снова уезжают, устраивается вновь церемония «топтания котла», только на этот раз вместо котлов фигурируют чашки.

Превратности брака. Как и в нашем обществе, браки не всегда бывают счастливые. Так как согласия женщины на брак не спрашивается, и редко какая девушка решается не повиноваться воле родителей и очень редко родители уступают протестам дочерей, не отступая от своего решения даже перед угрозой самоубийства, то послебрачная жизнь бывает чревата трагедиями. Либо женщина убегает со своим возлюбленным, либо убегает к родителям, особенно часто в случае дурного обращения со стороны мужа. В таких случаях муж часто пытается насильно отобрать беглянку, в противном случае он требует возвращения калыма. Так как никому не охота расставаться с тем, что однажды стало его собственностью, тяжбы из-за возвращения калыма бесконечны. Во время моих странствий среди гиляков, которые принимали меня первое время за власть имущего, в каждом селении мне приходилось выслушивать жалобы о возвращении калыма. Впрочем, предпочитали просить о насильственном возвращении жены, что часто делалось сахалинскими администраторами при благосклонном содействии священ-

ников. Дело в том, что лица, увлекшие или похитившие чужую жену, чтобы гарантировать себя от насильственного отобрания ее прежним мужем, являлись к миссионеру с просьбой крестить их и обвенчать. Миссионер охотно исполнял такие просьбы и выдавал им брачное свидетельство, которое давало право ее обладателю в полицейском порядке вернуть ее в случае насильственного отобрания. И это приводило к трагедиям. Один такой случай заслуживает быть увековеченным. У амурского гиляка по имени Тысь из с. Мхыль, 22 лет, другой гиляк Ургайн из Вайды украл жену и поехал с ней к миссионеру Москвитину. Муж нагнал их и стал умолять миссионера не венчать их, но тот исполнил за известную мзду просьбу похитителя. Тогда муж собрал сородичей и силой вернул к себе жену. Похититель представил брачное свидетельство в полицию, которая за мзду предписала женщину вернуть законному обладателю. Кончилось тем, что муж застрелил жену и себя. Без тяжб возвращают калым тогда, когда жена вскоре после женитьбы умирает бездетной, или когда жена убегает от мужа, потому что муж беден и не в состоянии кормить жену, и, наконец, когда умирает жена, сосватанная малолетней.

ОТДЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ АМУРСКИХ ГИЛЯКОВ

(ИЗВЛЕЧЕНИЕ ИЗ ЗАПИСНЫХ КНИЖЕК И ДНЕВНИКОВ)

I.

ПЛЕМЕННОЙ И РОДОВОЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ НИЗОВЬЕВ АМУРА.

Предание. Давно-давно гиляки, орочи, гольды — один народ были. Они родились на ольхе, на одной ветке. Брат и сестра не знали, куда итти. Сестра сказала: «на землю» и первая сошла.

С. Булава. Дуэ (куги) — 35 человек; еще имеются они в Пату, Тэбах, Маго. Когда пришли 3 человека, уже застали 1 дом Ulча xal'a, Mongol — xala. — Djaxsul пришел сверху из гольдской деревни Чольчи (1896).

С. Майя, 1) Род Yngin'a. Его род есть еще в Вайры — они хозяева Вайры, но случилось, что брат брата убил, тогда разделились и разделили огонь: «если друг дружку убивать, тогда кто родиться будет?» 2) Род Beldy — бывшие гольды, пришедшие сверху три поколения тому назад. 3) Род Polmk. Гиляки с реки близ Михайловского, живут здесь всего 5 лет (1896).

С. Монголь. Род Valsu из деревни Валь Оросугбу — из той деревни, где войны были. Zaj из деревни Джай.

Valsu 4 колена из Уваль-хотин на Сунгари — Solodo. Когда они явились сюдз, они застали только род Sigdyli (narni), но эти все вымерли (1896).

С. Койма, в верхнем Амуре. 1) Yoril пришли с Тро — один в Коль, другой сюда, третий еще куда-то. 2) Bajal — род маньчжу или Solodo из Козимы. Bajal будто бы раньше всех жил тут, потом их вызвали в Кизи, а затем они назад пришли, и им дали старосту.

С. Гери, Kern — xal-Dea. Беглые китайцы во время войны приехали на плоту, зацепили плот крючком, свой род сделали, потом, огилячились. Затем пришли маньчжу, утвердили название этого рода и назначили старост. Dua-Tvanbfing (Pat) Ajumka из Тыми-финг.

С. Пули. Samagil — 2 колена с Горина. Отец осведомителя оленей держал. 2) Tumuli — с Джонгли, возле пермской: гольды.

С. Ухта. Tyvl-fing — жители Тывль — ульчский род (ulvan-xala). Они ушли в Коль и образовали Tyvl-fing, но вернулись обратно через озеро Чля (3 дня ходу) — „шесть тятька, как назад пришли", т. е. шесть поколений тому назад. 2) Dea — покойников сжигают: родоначальники narni пошли вниз, в Коль, и вернулись гиляками. Dea = kern-xal. Джатала — с. Удыли.

С. Мыхыль. Ygna (Лангр) — Kugi из Руи (теперь Александровск на Сахалине).

С. Лыйво (третья падь). Dea в Койма, чистые огнут (ульча с Сахалина) «давно-давно» пришли.

С. Ахча. Arxong kugi (айну). Пришли к гольдам и образовали с ними один род (отдали гольду жену умершего брата). Они же живут и в Тэбахе, откуда пришли в Ахча 5 поколений тому назад, а также в Чильми.

С. Тыльми. Xok-xal принят в Kern-xal, по случаю войны (перед приходом русских). Xok-xal убил Kalmfing, жителя Кальмы, из-за женщин. Xok-xal был маленький. Тогда убийца сказал своим сородичам: «вас мало, оставьте меня, пусть убьют». Кальминские пришли, окружили дом. Он вынес чумашку с калужьим маслом. Тогда старик отворил ему окно, тот выскочил, брат убил его сзади копьем, но он успел (перед тем) убить другого стрелой, и опять casus belli. Тогда-то Kern-xal принял Xok-xal: отдал ему свою вдову, ломали огонь и купили медведя.

С. Тварво, у устья Петровского залива. Род Alrong — Kugi (айну), переселившиеся несколько поколений тому назад с юга. Есть еще этот род в Тебах.

Другой род Narlaf 2 поколения тому назад пришел из Ныура (1896).

В Таура, Чильба и Тыр — гольды и негда говорят на своем языке. Если отец гольд, а мать гилячка, то родители говорят с детьми каждый на своем языке, а дети говорят на обоих языках.

В семье гиляка Кандо дети больше говорят по-гольдски, как на языке более легком (1896).

С. Тыр, Тыри. Xal Xok (Нóinч'а) приходил сюда и уходил. Шесть колен здесь живет. Согласно преданию давно-давно его род (Чукчаjl на Амгуни) пришел с верховьев Амура. Передняя партия пошла на Амгунь и оставила застроженную палку (чjax-varaз:, гиляцкое gesams'a, gesxa narni); вторая партия не за-

метила и пошла на Чхарбах (Турхунг), а третьей не понравилось быстрое течение Амгуни и она поселилась в Гок.

После китайцев в Тыре жили Kojma-fing. Это было в то время, когда «щука жила на земле, а змея в воде; щука кусалась, ей войну объявили неводом, стрелками и пр. Тогда бог рассудил, чтобы щука в воде жила, а змея под камнями». После этого Kojma-fing ушли в Койму.

С. Дэ, 1 км от Тыр. 1) Xal Ajumka. 2) Xal Samaxajl. 3) Xal N'asxajl.

С. Хок ($1^1/_2$ км от Тыр). 1) Kalm-fing — гиляки. 2) Род Udan (Ханьгану — 40 лет) — негда; переселился с Амгуни, а на Амгунь пришел с Удыли.

С. Кальма в $7^1/_2$ километрах от Тыр. Три китайца: один женат на гилячке; один куги из Косуная, живет здесь уже лет 20, не женат, «денег нет купить жену».

Тут живет один xal, смешанный из Чокчагил и аинского xal'a Дмитрия в Тыре. Чёдзигр (см. ниже) делают, жен берут и от ольчей и от гиляков; есть женщины и с Амгуни. Теперь еще женщин у чокчagil брать нельзя. Двух сестер брать можно. Меняться женщинами между родами нельзя. Здесь тоже могут брать вдов. Дают дочь брату жены для продажи, но требовать этого он не может. — На медвежьем празднике в медведя стреляет кто угодно (1910).

С. Дальджа. — Род негидальский. Первоначально ры-негда жили в Дальджа, в 30 км отсюда. Вымерли все (осталась только одна девочка). Они жили в зимовье. Однажды летом тигр появился перед входом. Они пытались выйти из юрты, но не могли. Наконец вышли, перешагнув через тигра. Потом они во сне видели, что тигр спал с девочкой, днем, когда никого не было. Шесть раз спал, шесть раз «мальчик родился». Потом они поспорили и разошлись в разные стороны. Четыре поколения тут живут. Тырская ветвь адоптировала куги. У гольдов тоже их род есть (1896).

С. Кук, $10^1/_2$ км от Кальмы. Чilba-xal (гольды) — говорят по-гиляцки, хоронят в земле (1896).

С. Тхнало (в 2 км от Кук). Kern-xal (он же в Тауро, Тыльма, Тахта; 1896).

С. Кабачи (3 км от Тхнало). Kern-xal, Taxta-fing, Чalym-fing (1896).

С. Тахта (4 км от Кабачи). 1) Бывший род Хуз:уг. Одна семья говорит по-гиляцки; покойников хоронят. 2) Род Чоz'm

(от. чozmuз: — клевать кучей, как птицы) Nag: ramlanз: (nag: — нора и рыбье молоко) сошлись вместе. Чоz'm — бедные люди. Они поспорили с какими-то гиляками, вступили в родовой союз со вторым родом и слились в один род. Чоz'm живут также в Кальме. На Пилаво тоже чоz'm[1]. У Tvan-fing и Чilba-fing — гольдские законы и язык. Kalma-fing. Этот xal имеется еще в Чильми и Хэзь; будто бы из Пилаво. Kern-xal пришли из Тыльми: 2 маньчжу, мужчина и женщина, на пароме плыли и кричали: „sinч arixal munyз:ná? — какой род меня возьмет на берег?“ Их крючками поймали на плоту.

С. Чильма. Чilma-fing из Пилаво, близ северного Сахалина. Один род Чilma-fing из Пилаво северного; 3 брата: 1 пошел на юг (Пилаво), другой сюда, третий к гольдам (1896).

С. Пилаво-хэ'зь (5 км от Чильми). В этом селении исключительно род pilavyng (1910).

С. Хэзь. Исключительно род pilavyng.

С. Тэбах (по-гиляцки Тевх). Всего 3 юрты, около 30 человек. Род arxong — айны; пришел из Косуная, на Пронги поставил tax — заструженную палку; сзади человек пришел, палка упала по направлению к Иски. Род arxong больше всего в Тэбахе, далее в Акча, Чильми (1 дом) и в Иски (1910). Ignan вместе с arxong, живущим в Ахчи, составляют один род: в Ахчи — гольдская половина, в Тэбахе — другая половина (1896).

С. Мачала, против Хэзь; 2 юрты негидальцев (1910). В 1896 году тут жили xez'-ping и негидальцы (ry).

С. Пачи (Бачи). 22 семейства, около 100 душ. Девять русских домов и два nigryf. В нем роды: 1) Tva-bing (Тва было селение за Мхыль, возле Пат). 2) Aimkan живут в Плах (Пилаво), ниже Мариинска. Они жили на Амгуни, но братья подрались, и несколько братьев ушло в Плах, взяв кусок огня — tuur rosz — „делать огонь“. Там они сделались orpyr, потом давно, еще во времена японцев, из Корсаковского перешли в Тэвх и Кальво. Здесь два старых lezing, а также по одному в Каки, Маго, Васин мыс и в Тамлаво. 3) Род pyri-fing (2 юрты), старая деревня против Кальво. Раньше, давно, жили амгунцы. Зеленый бор — Тууз; в Ухте — ольчи (1910).

С. Ныких Хез'бин (одно из Пилаво), на протоке Ный Мачала. Гиляков тут человек 20, есть еще амгунцы n'asxagil, которые по-гиляцки называются n'as'xon. Двое из Пилаво поселились за последние 10 лет (1910).

[1] См. ниже Предание о Пилаво, 1910.

С. Кальга (гиляцкое K:alvo). Родов два: 1) 4 юрты lezing-ran-tva-bing (от lezing + tan — хозяин). Lezing-ran это колено (hyn'izlyx hyz'i') tva-bing. Они ловили много медведей и имели большой lezing. Они поссорились еще в Тва и уехали давным-давно в Тамлво. Теперь они в Eг:ли (Яли) и Маго. 2) Pyrifing; три lezing и три uigryf (1910). Одна женщина ry — umgu — негидалка. 3) Lezgrang с сахалинского Тамлво. 4) Pyrifing ornyr, пришли сверху; самый старший род здесь. 5) Narmlang — сверху близ Хабаровска; гольды (1896).

С. Мокрая (Мохрво). Роды: 1) Narmlang (ornyr:) — pyrifing (ygdymsyl из Кизи, где их много). Здесь их 3 дома, четыре поколения тут живут. 2) Lezgrang — 1 дом, 17 человек. Гиляки все будто бы пришли с Амгуни (hynk) и поселились на Амуре. Один uigryf (1910).

С. Маго. Роды: 1) Mot'-tan (ornyr:); 2) Lezgrang (1 дом) 3) Naromlang; 1 дом, 3 семейства (1910).

Роды: 1) Lezgrang, 2) Pyrifing, 3) Tyvlafing, 4) Hutyvix, с речки Тыми, 5) Narmlang, 6) Pnarnung (1896).

Йоом-баль — гора в $6^1/_2$ км выше Вайды; раньше тут гиляки жили из сел. Йоом. На левом берегу Амура за Йоом'ом бухточка, а за ней высокий берег с белым обнаженным k:aned'ж dzif (известняк) (1910).

С. Вайр (Вайды); в 1896 году было 3 рода: 1) Keg:n, 2) hirlung (hirlung + shafping), 3) lumr-ping. Теперь ornyr всего 12 человек осталось; гиляков 10 человек; hirlung 17 человек (см. также ниже), shafping — 13; lumr-ping—7 человек. Keg:n — ольчи из с. Аур; 4 колена в Вайр. Было три брата; старший брат здесь взял жену hirlung; за ним два брата пришли. Keg:n — пришли из южного Пилаво. Тут еще и свежеприкочевавшие ольчи; староста 12 лет тому назад пришел. Keg:n слился их гольдов из Софиевска и айнов с Крыус-пал', их древнего селения (1896). Shafping — это амгунцы из Дальджи; отцы еще говорили по-амгунски много-много поколений тому назад. Hirlung — старинные жители. Их род в Чильби, Кехрво (ороки). Chilbi-fing — ornyr из Кехрво — Lumr-ping пришел из Удыль (Hurulong по-гиляцки). Больше этого рода нигде нет (1910).

Сходятся в один род так: женился ольча на вдове keg:n, потом за покойника медведя купил. Если женщины не взять, то (общего) рода нельзя сделать. Когда роды слились, то у них один lezing и один uigryf («грешный» дом, т. е. запретный).

С. Яли (Эг:ли), в 4 км ниже селения Мокрая; 7 юрт. Роды:

1) iezing-ran (1 дом); 2) vilng-fing (Кеду'-Орель — озеро), негидальцы, вероятно; 3) одно семейство из Н'аниво (1910).

Amng-xal, narmlang, Jarli-fing (гольды с Хунгари), Jegni и Njenxajfing. О происхождении последнего рода существует следующее предание. Один брат гольд хотел снять от (см. ниже с. Коль) с девочки, другой предложил убить ее. Убийца уехал в Ньенха (близ Николаевска).

С. Каки (от Вайды 13 км). До эпидемии 20 домов было; юрт 5. Трое русских, один uigryf. Роды: 1) Tvabifing — 14 человек. 2) Amng из амгунцев; всего 3 человека осталось, остальные вымерли; в последнюю эпидемию вымерло 3 дома (1910). 3) Kegnang из Чомы. 4) Tvan-fing. Один старик говорит, что он от гольдов сверху, другой с р. Уль близ Авра. 5) Amn-xal — гольды; пришли сверху; первый хозяин этой деревни; это самый старый xal. Прежде большой xal был, потом все вымерли (1896).

С. Чхарбах. Torxung-xal (1896).

С. Тебах раньше была деревня, лет 20 тому назад (1896).

Васъ, Васин мыс. 1) Levx-ping, мыс возле Налево; 2) Derxr-vun (1896).

Куклия и Мео. Первый хозяин деревни до русских был род keg:n, теперь 9 человек осталось; живут в Васъ (1896). Meo-fing из Хаймы, выше Богородского (1896).

С. Коль. Роды 1. Miera-fing. Miera — самый старый xal — это Чvunung xal (Ларун), пришел с севера, с речки Али (2 дня ходу от Шантар — Kyvrmif), потом xal разделился, и часть его пошла на Сахалин (Larun, Ylevut). Берет женщин у xovnung. Али — речка, широкая как Амур. Давно-давно у'lur и гиляки один xal были. Слыхали, что алеуты тоже собак держат и медежий праздник делают. 2. Tigr tor ping. На hovyx (плот) по в Амуру плыл человек. Мачинские гиляки его поймали и на лодке отправили сюда. Берет женщин у perxvung. 3. Kez:ung (из Петаха) — берет женщин у xovnung. 4. Perxvung (с Сахалина). Берет женщин у xovnung. 5. Nynxaj-fing и xovnung из сел. Кыр за Софиевском, где речка Нынхай (они оттуда пришли — vinirox). Здесь в Коль один xal с Xovnung. Берет женщин в Лангр. 6. Xovnung (гольды). Два брата поссорились и решили поделить от — цепь и камень на девочке одного брата, и ее убили. У них есть аинский кинжал с серебряной ручкой. Женщин берет у snarnung. 7. Snarnung берет женщин у Perxrvung. 8. Tyvli-ing — с Ухтр, близ Софиевска (Ornyr). Берет женщин у Perxvung.

Старик Нашг (86 лет): его род тут живет по крайней мере лет 150, по его мнению 8 колен. Теперь его xal Snarnung. Предок его пришел с Амгуни, у устья Амгуни столб поставил, но он упал. Он пошел с семьей через озеро Чля, перевалил сюда. И теперь его род на Амгуни — N'as'xajl. Пешком пришел. Тоже ломал огонь. Купил речку Тыыв (приток Коль) — обменяв за сестру (1896).

II.

ПРЕДАНИЕ О ПИЛАВО.[1]

На севере Сахалина у отца было много детей. При дележе поспорили из-за камня с дырой от, надеваемого невесте на грудь на серебряной цепи. Один брат говорит: «Вы поделили все, а уж камень мне отдайте». Надел дочери на шею и через ночь снять не может. Другие сказали: «Дочери — не наш род, они замуж уходят, как же такую дорогую вещь им оставить?» Старший брат: «Только сыновей считаем, дочери не наши. Детей сколько хочешь можно сделать, а таких камней не найдешь». Потом старший брат все хотел девочку убить, а младший брат караулил. Младший брат рассердился и убежал с южного Пилаво на северный. Случился голод. Во время самого сильного голода они убили тюленя, одну маленькую нерпу убили. Сварили, по кускам разделили, поели и косточки остались. Ребятишки стали грызть, драться. Один брат пришел и стал бить сына другого брата этой же косточкой по «роже»: «Ты, собака, на, жри!», и бьет парня. Парень начал плакать. Отца дома не было. Мать заступилась за сына, и матери досталось. Через некоторое время отец приехал. Мать пожаловалась мужу, и произошла драка.

После этого стали делиться, поделились. «Жалко бросать свою деревню, буду искать такую местность, как Пилаво». Переехал лиман: такой местности нету. Стал подниматься по Амуру и нашел Хез'ь; местность такая же, как Пилаво, и назвал его Пилаво. В северном Пилаво есть гора Ныких, где собирают ягоды и корень. Против Тебаха он нашел остров, похожий на сопку; он назвал его Ныких и поселил там своих сородичей. И теперь есть

[1] Записано в с. Тахта в 1910 г. Пилаво четыре селения: два на Сахалине, одно — Хез'-Пилаво и еще Ыкы, гольдское селение близ Хабаровска. Там еще сжигают покойников и есть медвежий праздник. Местность одинакова во всех четырех селениях.

такая деревня. Жили, плодились, ребятишки выросли, стали «мужики», в Хез′ образовалась целая деревня, и на Ныких тоже целая деревня. На Ныких народу было мало.

Сверху на 12—13 сколоченных лесинах во время самого большого наводнения какой-то незнакомый человек плывет вниз по течению. С Ныких выехали, поймали этого человека, пробовали говорить, ничего не понимает. Этому человеку было лет под тридцать. Накормили его, приняли его. Он жил у них около года. Начал работать, что покажут. Стал по-гиляцки понимать. Никто не знал, кто и откуда этот человек. Когда он хорошо научился по-гиляцки, стали его спрашивать. Его звали Маньчко. — «Откуда ты приехал, не бойся, расскажи всю правду!» — «Я полюбил одну женщину, хотел было на ней жениться. Эта женщина другими сосватана была. Они приехали, от меня отобрали. Хорошо, что меня дома не было. Без меня отобрали, увезли. Все время этот жених караулил меня. Я его тоже караулю, чтобы столкнуться один на один: или я его, или он меня. Слышу, он в тайгу ехать на охоту собирается. Через несколько дней мимо моей деревни со своими товарами на нартах, наполненных разными орудиями, проехали двое. Сейчас же мои люди начали: «Твой враг (чin orgop n′ivux)». Мне и так обидно было, а тут еще люди смеются, а он в роде насмешки через мою деревню проезжает. Я все-таки вытерпел. Когда они уехали, через несколько дней я собираю свои стрелки и свою дубинку (мучо) в рост человека, — нижний конец, как у тормоза, только длиннее, а другой конец вытянутый и острый. Что делать? стрелки, нож и дубинка. За ним поехал, его табор нашел; еще один табор нашел. Они в тайгу пошли. Дело было летом. Далеко ли они пошли, где и когда их встретить, не знаю. На третью ночь нашел настоящий табор. Ночью сделать нападение? Мне совестно будет, если я, мужчина, кого-нибудь украдкой убью или раню. Лучше я высплюсь хорошенько и отдохну и днем приду в их табор со своей дубинкой. Буду просить, чтобы кто один на один ко мне вышел. Отдохнул. Недалеко от их табора ночевал и подумал: «Если двое на меня нападут, я, однако, с ними не справлюсь» (так думает). Утром встал, идет к ним: что будет, то будет. Одинокому человеку не страшно. Убьют, туда и дорога, — «iха′ igra′ idif tugut». Подходит к их балаганам: «Ну, товарищ, выходи! Будет вам надо мной смеяться! Только один на один с дубинкой. И будет нам уже подкарауливать друг друга». Тот говорит: «Я брал свою, не вашу. Вам за мной гнаться и караулить меня не следова-

ло бы. Если со мной хочешь пробоваться, почему не так? Раз вы надеетесь на себя, хочешь меня проучить или надо мною смеяться? У тебя кости не железные, такие, как мои — мясо!» А Маньчко же говорит: «Ты, мужик, не баба, мы с тобой долго будем лаяться. Выходи, а то стрелять буду».

Тот охотно или неохотно вышел, давай дубинками воевать. Недолго времени и как-то тот ударил Маньчко в локоть. Маньчко чувствует, рука плохо действует. «Молодец, ты меня сразу изувечил». А товарищ неприятеля Маньчко стоит и смотрит, кто кого? Неприятель говорит Маньчко: «Люди так не делают, брось смеяться!» Маньчко пустил удар ему по голове, но не попал. Тот ударил Маньчко, опять в локоть попал. Маньчко думает: «Дело мое плохо». Засмеялся другой товарищ, который стоит и говорит: «Ты такую даль проехал, как без рук, без ног назад пойдешь?» Конечно, забрало: и больно, и совестно, и думает: «Верно, так и будет: хоть одна рука цела, зачем я такую даль прошел?» Правой рукой схватился за нож, раз ударил, другой ударил; тот свалился. Его товарищ говорит: «Не по закону делаешь. Так это не делается, больше не делай раны и этого достаточно». Маньчко повернулся, обратно пошел, две ночи в дороге ночевал. Приехал домой и ничего не говорит. Другие стали расспрашивать. Маньчко говорит: «Делал дела, вам нечего спрашивать, я один в ответе, вы за меня не будете отвечать, вы хотя со мною, винить вас не буду (ving n'igrigir ving daxч xejlo). Через несколько дней слышу: выехали охотники. Шибко болел. Маньчко себе думает: «Меня защищать некому. У него родня, сватья (орагу); если он поправится, меня убьют, как собаку выбросят; мне здесь не житье! Лучше мне удалиться. Чорт с ними, с бабами! Лучше мне удалиться».

Маньчко оказался с Горина (Гыр), рода самагир. Взял себе топорик, стрелу, дубинку и пошел на охоту. Пошел по тайге бродить, шел, шел тайгой. Вышел к речушке, давай паром (t'om) делать. Если есть в этой речушке быстрое течение, куда понесет, туда поеду. Может быть, в какую-нибудь деревню приеду. Сделал паром, спустился вниз, сел на паром без весла, без ничего, толкнул от берега. Течение здорово вниз понесло. Плыл вниз, куда поведет. Дойду ли до живых людей? Думал и плыву. Через несколько дней — деревня, собачий голос слышен. Вот подойдет скоро деревня, может меня снимет кто с парома. К деревне не подошел, вода мимо деревни пронесла, и есть нечего! Без весел пристать никак нельзя.

Вот и плыву вниз. Ночь плыву, день плыву. С этой речушки вышел на Большой Амур. Ветерок начинается, паром несет быстро, тальниковые кусты только мелькают. Ветер начинается. Мой паром начало трепать (разрывать), t'om heroŋgdox-heroŋgdox gus: lar: z'ar: (к парому плещет вода). Ах я дурак! Когда я услышал собачий лай, надо было орать, и кто-нибудь снял бы меня с парома. Теперь ни за что погибну. Начал богу молиться. Начал укреплять паром ремнем, кушаком. Веревки нет. Вдруг начинает светать. Перед рассветом собаки стали выть. Как услышал собачий голос, начал кричать во всю глотку. Туман начал проходить; вижу, берег близко. А течение несет здорово. Вдруг впереди меня какая-то городьба поперек Амура стоит. Дай бог к этой городьбе пристать, чтобы дальше меня не несло. Вдруг паром к городьбе пристал. Когда паром остановился, шумит вода поверх парома, стало заливать. Делать нечего, взял свои вещицы, дубинку, стрелы, повесил на городьбу, сам вылез на нее и сел. Нет, нет да кричу, ору, и вдруг лодка откуда-то едет прямо. Смотрю человек». Маньчко стал махать, кричать, махать. Тот подъезжает к нему, смотрит на него. Маньчко начал говорить ему по-своему: «Возьми меня к себе», тот ничего не понимает. Маньчко подошел к нему, отдал ему свою дубинку, стрелки, одежду. Тот взял и его пустил на лодку, повез его, принял его к себе, кормил его, и он стал жить у них.

Поймавший был pilavyn (житель Пилаво) из Ныких (Магула?); там посадили березу, осину, ель и пр. Теперь старики померли. Прибавился пойманный, сделали его k:xal (т. е. приняли в род). Его колено теперь вымерло. Плодились, множились (taxta — 2 юрты, kabavi — 2 юрты, vilmi — 8 семейств, xez'i — все pilavyn. Плодились, множились, построили большую избу — сажен 15[1] (3 обычных), там жил. В этой полной юрте все pilavyn (жители Пилаво) живут, а остальные в другой юрте. Жили богато, ездили в Японию, Маньчжурию (Сайсин), в Корсаковск, покупали китаянок, к ним рабынь (за Сайсином), также аинок и к ним рабов и рабынь (крыгрыс); жили очень богато, все имели полное богатство». Однажды был праздник. Раз сварили собачье мясо (прежде собачье мясо ели). Ребятишки подрались, старшие вступились, и пошла драка. Даже дошло до ножей. Из Тебаха приехал старик Yuryng (из рода arxong) и помирил их. Все-таки после того, нет-нет, напьются ханьшину, и снова драка. Собрали сходку полную (сходка — vopud kymlyз) и

[1] Т. е. около 30 метров.

стали делиться. Работники были женатые и дети их тоже были рабами. Сначала делили рабов, вещи разные, меха. Один брат вместе с рабами поехал вверх по Амуру: „Буду искать такое место, как Хезь (раньше оно называлось Пилаво, в китайских книгах называлось Tajrá, а по-гольдски daj gasá — большая деревня). Прозвали их hes'-pilavo от слова hes' — глотка, потому дерутся из-за глотки, а не за серьезные вещи. Он остановился возле гольдского сел. Ыкы (с. Сарапульское). В Ыкы — старинные гиляцкие выселенцы из с. Пилаво на Сахалине. Плодились, множились, теперь их мало осталось. Покойников все еще сжигают.

III.

ПРЕДАНИЯ О ПРОШЛОМ.

Старик-тойон по поводу раскопок[1] сказал: «Это корейские. Давно-давно война была. Раньше тут корейцы жили; потом китайцы пришли и выгнали».

«Давно-давно китайцы жили в Пуире на Амуре. Китайцы погнались и стреляли из пушки».

«Гиляков еще мало было тогда. У мыса на горке близ самой деревни (Ланґр) пушку поставили (ямка осталась), стреляли в русских у осыпей в бухте Пуир (осыпи Пахзыр). Ямка на горке почти заросла, прежде она была глубиною в 4 метра; обсажена камнями. От пули 8 ночей горел лес, переулок сделался; пулю в Коль нашли — 4 человека поднять не могут».

По преданию возле озера видели 28 черепов, которые «ночью кричали, ходили воды пить; теперь вся вода высохла, «судно помирай».

По уверению одного старика, на его памяти и памяти отца его гиляки и их соседи издревле занимали те же места. Маньчжу (китайцы, манзы) явились со времени русской войны, больших городов они не строили, селились одним-двумя домами, и только в Тыре, Ахчи, Мыхыль у них были караулы. В Тыре жил губернатор.

При появлении маньчжу, во время войны с русскими, гиляки удалились на море, на Сахалин и т. д., но, по удалении маньчжу, стали возвращаться назад.

По другому варианту, когда часть жителей убежала, а часть была захвачена, спаслись 3 человека (2 мужчин и 1 женщина),

[1] Которые производил Штернберг.

которые убили 2 солнца. Вернувшись, они на месте Амура нашли горы и ушли обратно (от Шульгина Xokfing, 80 лет).

Маньчжу воевали с русскими, пришедшими сверху; весной, во время хода горбуши, часть русских попряталась в тайге, и их нельзя было найти.

Русские с Амура спаслись на Амгунь; манзы их преследовали, но безуспешно. Тогда китайский генерал попросил у бога снега, и выпал снег по колено, и по следам нашли русских и перебили.

После войны с русскими китайцы поставили на верхней Амгуни (Бурухан) — столб — «пока он будет стоять, русские не могут ходить». Теперь столб упал.

На Амгуни есть также гора «Намнахан», ниже Гуги 19 км, со следами копыт. Там была ночевка маньчжу во время войн с китайцами.

Каменный котел и сапог на утесе «Гуляхан», пониже склада Шадринского прииска.

По преданию на одной горе сохранилась маньчжурская надпись.

Проводниками китайцев по Амгуни были негидальцы из рода jumkan, а по озеру Орель — N'as'xajl.

Русские жарили детей на штыках и кушали их мясо; женщинам отрезали головы (1896).

Сохранилось предание о способе борьбы туземцев Амура с русскими. Однажды маньчжу преследовали русских, но часть оставили. Возвращаясь, русские решили напасть на Тыр, полагая, что это манзы. Гиляки на доски положили камни и привязали их. Когда русские подошли к утесу, они отпустили веревку; и все русские погибли, но один пустился вплавь; его поймали и Kern-xal отдал его Atn-xal'y, который устроил в тайге медвежий праздник.

В Мача (левый берег Амура), против Кальмы, был такой случай. Гиляки отправились на охоту, устроили балаган; вернувшись, они увидели массу людей. Тогда они тайком убежали, собрали со всех деревень людей и устроили в разных пунктах за тальником засады. Когда русские стали выходить, их всех перестреляли.

Гиляки применяли иногда и такой способ борьбы: они привязывали бревно так, что оно отскакивало и било по ногам, и враги падали; потом их окончательно добивали (с. Каки).

Сохранились также воспоминания об отношениях китайских

чиновников к амурским туземцам. Гольды платили даже за собак, гиляки — с человека; китайские чиновники брали по произволу, и их халки (лодки) с людьми надо было кормить. За это выдавали квитанцию, дававшую право на въезд в город Сунгари (Ычх-хотин). В противном случае в этом городе пытали. Рассказчик самагиль в молодости ходил без квитанции; по его словам, платили за кормового человека 40 руб., а за простого 20 и по соболю с каждого человека.

IV.

СЛИЯНИЕ РОДОВ И МЕДВЕЖИЙ ПРАЗДНИК.

Два рода сошлись — k:xal m'ek:r: vytч. Сходятся в одну юрту; присутствуют и посторонние, сговариваются, и, если препятствий нет (напр., друг у друга не брали жен), то xlaj nivux объявляет, что два рода в один слить можно. Другой представитель отвечает: «Верно, большие дела вместе мы работали, вы тоже нам помогали, мы тоже вам помогали. Раз образовав один род, k:xal сделаемся». Он говорит: «Препятствий нет, наши сыновья и дочери будут братьями, но у нас есть дочери, сватья, необходимо, чтобы все знали и потому необходимо сделать общий медвежий праздник». Каждый k:xal должен купить по одному, лучше по 2-3-4 медведя. Соглащаются. Покупают медведя, приготовляют мось, откармливают медведя как можно жирнее, кормят год-два; приготовляют мось, покупают беговых собак. Наконец, наступает время празднества: играют, борются, потом медведя убивают. Перед убиением медведя избирают старика — он может и не быть хозяином медведя; это nga xez'-ni'vux; отказаться он не может. Он говорит медведю слово: „Чi pilá pal' urgur p'aч'az: kukujá pxyłava:r чajpidugujá!" — ты, большая гора (горный человек), хорошенько нашу гиляцкую быль вытряхивай; повернувшись стань, чтобы я еще тебя увидел".

Убили, разрезали мясо (костей нельзя разбивать), внесли в избу, мясо сварили. Состязаются „гонкой" — varz:. Созывают оба рода, и мужчин, и женщин, раздают всем медвежье мясо. Обыкновенно старший советуется с хозяином, как делить медведя. Самые главные кости, это две берцовых — tereng и две тазовых — pyjx. Берцовые и тазовую кости дают самым почетным лицам. Голову и почки грех давать молодым; почки очень важны. Потом xlaj n'ivux говорит: „K:xal m'ex:r: ólagu k:xálgu umgugólagu umgugu-tox its: furará; navat m'er: чuz'n'axr:, ngar:

n'ax:r: munaxana. K:χal its: furará: „umgu n'i ó:la, utku n'i ó:la, umgu n'anak, n'i n'anak, n'i nanak'ar. Nafxá-vi n'anak furará navát, viagr. Ni ykyn furará n'an ч'ач'ek munaxaná". Другой представитель отвечает: „Agitlá, pilymra siktumù mer: vará tyngyztá ving ag:yr: ningrota, ningagr vara vingrodá, n'ishak lyt k:xal, k:xal munaxaná". — „Двух родов детям, родам, девочкам, женщинам говорю: „Теперь мы мясо одно, кровь одна сделаемся". Род так говорит:[1] „(Каждая) женщина мне дитя (дочь), (каждый) мужчина мне дитя (сын), женщина — старшая сестра (также тетка) мне сестра (мне тетка). Теперь ты, товарищ, сестрой называешься; ты тоже. Я старший брат, ведь; я тоже тебе младшим сделаюсь". „Конечно, так. Большие дела все мы одинаково работали. Вы тоже нам помогали, мы тоже одинаково вам помогали. Раз образовав род, родом сделаемся".

„Старший (т.-е. избранный для дележа мяса; он может быть и молодой)! Хорошенько думай, девочкам большим, сестрам (теткам) большим, зятьям хорошего не выделяй. Большим людям много подай, девочкам дай поменьше, большого старика в роде почками накорми, голову подай; спинное сало поровну раздели, не обдели. Берцовую кость старшим зятьям подай, тазовую кость зятьям подай. „Pilynga urgur kymlyjá, umguolagu pilý, nanakagù pilý, ok:ongú-tox urlý vus' ngox ta rozgujá, pila n'ivuxdox malg:ógur xet'ijá umguolagudox xiskioguja! K:xalgu pila, hejmartox, tafut jarjá k:orx xet'ijá. Tereng pily oxomdox xitirá, pyjx n'yn'yv póradox xet'ijá, mur:k ngox vará rozjá ta rozgujá..."

Отдельное лицо, после предварительного совещания, наконец, приводит медведя и отдает его самому важному лицу, а тот спрашивает в присутствии нескольких urdla n'ivux (хорошие люди): «Зачем?» Приведший медведя отвечает: «Я хочу побрататься». — «Ну, ладно».

После этого без него советуются с k:xal. Во время праздника новые сородичи покупают собак, готовят кушанье. За едой говорит аналогичное зять, а сваты называют его своим тестем, шурином и т. д. По окончании праздника адоптированному дают своего кресала — tugur:, но настоящий uig tuur (табуированный огонь) ему не дают. Uig tuur на деревне бывает не больше двух-трех. Им зажигают огонь на медвежьем празднике, на охоту его берет только urdla n'ivux, когда идет за медведем.

Устраивается медвежий праздник и по другим поводам, на-

[1] Повидимому, один представитель рода другому.

пример, для примирения с зятем, k:xal'ом или чужим. Если человек своего зятя обидит, при покупке, напр., то он молчит, молчит и k:xal, но дуются, пока для примирения (urla lytnyз:) тот не устроит медвежьего праздника.

К каждому новому медвежьему празднику необходима чашка для головы — hyl. Медвежью голову кладут всегда на новую чашку, а старую употребляют для мяса и пр. Посуду для медвежьего праздника всякий может сделать. Чашка для мяса повязана детородным членом медведя. Чашка, из которой медведя кормят в последний раз в юрте и непременно со стороны, противоположной двери, называется pukstov-n'ir.

Когда брат своей сестре дарит медведя, то ему самому завезти его нельзя; за ним надо заехать с помпой. Медведя встречают с музыкой заз-чаз. Когда хозяин в последний раз кормит медведя, он ему говорит: „U'rur humyjá! Wingan úrur humyjá — хорошо живи! Когда пойдешь, хорошо живи".

Даритель не стреляет в медведя и сейчас же по окончании праздника уезжает, даже (кусочка) не попробовав, а сам должен привезти с собой мось и всякие блюда.

Когда медведь заболел, тогда устраивают pylng-tvysk и готовят uig, мось из самых различных яств и самых различных ягод.

Luk: — собака, нарочно рожденная для uig.

Когда жертвуют собаку, то ее шкуру, голову и кости кладут возле lezing в сруб (k:avnyx) и туда же кладут и кости медведя. Одни роды вешают головы на деревья. Место это называется k:ork ngangof.

V.

РАБЫ.

Сын раба остается свободным до шеи (т.-е. голова свободна), его внук — до пояса, правнук — до ступни, в четвертом поколении — потомки «чисты». Тогда он k:xal, т.-е. сородич хозяина, и если кто-нибудь называет его рабом, он может судиться с ним, и потому, когда спрашиваешь про потомка раба, какого он рода, он отвечает тихонько: „Pilavon k:xal purará hoxagirn os' krygrys",[1] т. е. что он рода Пилаво, по происхождению раб („корень раб"). Когда ругаются, говорят: „Ты только до плеч чистый, а там нечистый".

[1] Krygrys — раб аинский, ах — китайский.

Если крыгрыс и выкупил себя и хозяин должен был дать ему жену, хозяйство и отделить его (roz'd'), он все же считался крыгрысом, нечистым. Всякий крыгрыс считался k:xal и до его перехода в свободное состояние за него мстили, он участвовал в жертвоприношениях. Хорошему крыгрысу дают пай от заработка — он имеет право на половину дохода и вправе требовать ее через суд — xlaj-n'ivux'ов; и женщины пожилые имеют право участвовать в суде (их приглашают, и они имеют право сами прийти, если жалеют раба). Жаловаться можно и за побои.

Крыгрыс — женщина не может себе требовать пая через суд, потому что она замужем. За нее и муж не может требовать пая.

Китайский раб — a x, имеет такие же права, как и крыгрыс. Свободный — kistylygy n'ivux („чистый"). За убийство раба достается от рода. Убийцу ругают, когда напьются: «Если ты храбрый человек, то у нас есть старший зверь (pal pila k:otr — горный большой медведь, mer edr: — тигр), с ним сражайся; медведя хоть бы убил и нас бы угостил. Таких храбрецов нам не нужно, ты можешь храбриться только около своей жены». Особенно бабы нападают. Но и теперь еще к потомкам крыгрыс относятся свысока. В 1909 году в Тахте стояли еще две юрты бывших рабов.

Чаще всего рабы приобретались через покупку аинок, которые в приданое получали раба и рабыню. При покупке жен цена соответствовала придаче рабов. В 1896 году жил там бывший раб, о котором имеются нижеследующие сведения. Нарни купил с Кизи девушку куги (аинку), и родился незаконнорожденный ребенок. Отец Хузина купил сына этой куги (крыгрыс) в Кизи. Ему было лет 25; за него заплатили 9 кусков шелковой материи (21 метр) по 75 рублей каждый.

Этот работник служил у него 5 лет. 18 лет тому назад он убежал в Кизи, потом в Арво (возле Нижнетамбовского). Имя этого крыгрыса Кутр. Его бывший хозяин из Хэзь позвал его шаманить, и он воспользовался этим и убежал. Теперь он старик, слепой. Его обязательно надо взять назад хоть слепого, кормить его и похоронить собственными руками, тогда его душа пойдет за ним в Млыво (отец, умирая, просил его об этом).

Китаянок тоже покупали таким образом. Необходимо было брать с собою соболей 100, лисиц 100, выдр 100, белок 100, хорьков 100, чернобурых лисиц от 10 до 100, нерп 100, медведей 100. Приезжих в Сансин встречает, бывало, купец, забирает к себе все товары и, не считая, завозит в амбар. Два дня угощают, расспра-

щивают по-гольдски или через переводчика. Приезжие сообщают о своем желании жениться, потом записывают, сколько каждый привез, и ведут к губернатору. Он дает телеги, провизию и их везут в главный город (Пекин). Их представляют, помещают во дворце, дают им прислугу, кормят, ухаживают, как за «господами», водят по городу с переводчиком. Наконец, перед ними выстраиваются целые ряды женщин, с покрывалами на лице; за каждой стоит оскопленный раб. Старые гиляки советуют: «молодой раб — старая женщина — фарт». Тут же забирают, отводят каждому по комнате, раб подметает, стелет и в эту же ночь он узнает свою судьбу. Подмалеваны. Сует язык в рот: зубов нет.

Обратно едут в Сансин с женами и рабами; там каждому дают одно — или многомачтовый баркас, который нагружают на 10 лет провизией, одеждой, шелками и пр. на всю семью. Когда возвращаются, жена уже в положении. Если родится дочь, то ей в приданное дают раба. Те, которые приехали в Сансин только дать ясаку (одного соболя), получают две гребенки, кусок дрели, 10 бутылок ханшину и пр. Аинок покупали так: ходили на охоту, привозили соболей и пр., также китайские товары и попутно жен покупали.

Женщина, вышедшая замуж в род Jusk'in, получила в приданое от отца рабыню — ах, которую снабдили японской саблей для чистки подошв ее госпожи. Потом гиляк купил ее в обмен на свою дочь. Бедные отцы (вообще) продавали своих дочерей в рабство.

VI.

СЕМЬЯ И РОД.

Брачные нормы и тотемные роды. Сородичи-братья могут одну жену содержать, но лишь один из них считается хозяином, хотя купили жену оба вместе: второй пользуется супружескими правами только в отсутствии первого.

Если пожили год-другой, муж советуется со старшей женой, кого взять еще. И она сама едет выбирать помощницу из своего xala или из чужого, и жены называют друг друга сестрами. Мужчина спит отдельно, и каждая жена отдельно или мужчина посредине. Старшая жена заботится о всех детях. Младшие не могут распоряжаться над ней, и она командует. Бывает, что ревнуют и дерутся. Сватать едет: 1) отец и мать, 2) старший брат, 3) брат отца, 4) муж сестры отца.

Двух сестер в жены брать можно. Братья безразлично могут брать вдов. Лучше всего брать жену из рода матери, тогда можно получить ее даже даром, а если платят, то все же меньше. Раньше совсем не платили за женщину, если она из рода матери. Меняться женщинами между родами нельзя. Здесь тоже дают дочь брату жены для продажи, но требовать этого последний не может.

Запрет на потомство сестры до 4-го поколения.

В Вайды (см. выше) есть гиляки рода Hirulung, вступившие в союз k:xal n'ax:r: с хузур' в Чильби. Раньше они жили вместе в одной местности и принадлежали к роду тигра. Есть гиляцкий род, который породнился со змеем (на Амгуни есть змеи; их видел на Амгуни Путюн).[1] Есть и гольды, родственные со змеями.

Молодой человек из Вайды полюбил жену корейца, гилячку, и пользовался взаимностью. Она поехала с рыбой в город, кореец остался караулить картошку. Тогда любовник едет в город. Сошлись они, две недели провели в городе. Приезжает домой — теща тоже любит гиляка.

Кореец требует жену, жена стала бросаться. Ночью гилячка убегает на двор и спит с гиляком. Кореец раз побил, теща и братья заступаются, кореец жаловался, зачем гилячку взял. Убил корейца (с. Маго).

Ссоры и способы примирения: Если зять шурина побил, то он должен (подарить) партию беговых собак (3-5; продаются только партиями) — kylyn k:an. Первая собака kyly-k:an, вторая — k:ax, третья — jerxpe-k:ax, четвертая — tyly-k:ax. Если первую отдельно продать, то все никуда не годятся. Их ставят на известном расстоянии (шагов 10-15) друг от друга и притом в обратном порядке, именно, первую — kyly-k:an — последней, дальше всех, и она должна всех обогнать, и вся штука в том, что все должны сойтись одновременно, а если kyly-k:an придет раньше всех, то это не его пара. Стоимость партии до 100 рублей. Зять, в случае драки с шурином, дарит ему такую партию собак, при чем привозит их сам или, если совестно, через другого, и отослать их обратно нельзя, разве только, если собаки плохие. Если же шурин зятя обидит, то для примирения он дарит шелковый халат (35-60 рублей) или медведя.

[1] В тексте „удав", но, судя по примечанию 6 на стр. 222 „Материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора, это описка при путевых записях.

Внутри рода поссорились. N бросил жену, получил калым обратно и стал бродяжить по русским и пр. Старики собрались и решили получить обратно женщину, тесть не соглашался: «Баба не собака, пробуют и бросают». Все-таки для одного молодого человека купили ее. Тогда N в Хез′ стал буянить и грозиться за то, что те взяли брошенную им жену. Но они ему возразили: «Ты не сам купил, а на деньги отца» (родовые). Кончилось тем, что дали беговую собаку, мех и две бутылки водки.

Присяга. Присяга — simbi чахсі lambe — по-гольдски, чхуz′u пууз:rá — по-гиляцки.

Надо убить волка (lygyz′) и сухожилия на обеих задних ногах поочередно пилить ножом от пятки до колена и спрашивать: «Где жилка для вора? (ennixтongz′? ennix — пятка, tongz — жила), где краденая жилка? — jeng:az′ tongz′ шамdжпа?» Ту жилку, которую дергает, вынимают тайком, сушат и хранят до тех пор, пока будет спор о воровстве. Ищут человека, понимающего присягу — чхуz′u n′ivux, а этот дар передается по наследству (теперь лучший род — это род чхуzyl; к нему принадлежит Илья Тобонка из Чильби). Если посторонние пробуют, то большой грех будет.

Вор, устрашенный угрозами присяги, со своими xal′gu — сородичами приезжает в деревню обиженного; раскладывают большой огонь на берегу.

Обиженный со своими людьми тоже выходит к костру, кричит: „Pryja′, mygjà′, n′i heg:at pxalgun polagun pryз:rá чigry′ tuur pugutá enan′ivux, jugut prydóx kaukrá, par:k pryз:rá. Ni sisymral′ó, sis:jejmraló чerax jot′in (pryз:rá) helá eg:ur pxog:e jaxgujá“, т.-е. „Приди, спустись, я испугался со своими сородичами, со своими детьми пришел; на твоем берегу огонь зажжен; чужие люди со мной не пришли; одни пришли (Я ничего не знаю). Какое дело (какая вина), к тебе пришел спросить. Ну, скорей свою думу выскажи“. — Тот посылает посла — ximu n′ivux′a (главный во время войны) с копьем, на которое он вместо костыля опирается и начинает говорить. Вор с своей стороны посылает ximu-n′ivux′a. Ничего не выходит, приходится присягать. Приезжие и местные выстраиваются по обеим сторонам огня. Тут же присутствует и „присяжный“. Они спорят: „Ni valvg:aj n′erax elvg:az′ó — если я вру, пусть будет мне плохо“.

Присяжный тихонько начинает греть жилку на огне, и вора начинает подергивать, и тогда он сознается (pyimз). „Yrk pyimз: vurará. Navat taktó jaxojló. Чing vark kymlyvé“ — „Уже сознаюсь,

теперь что поделаешь. Вы сами подумайте". Если же напрасли-на, то настоящего отсутствующего вора будет подергивать.

Пострадавшему платят, сколько потребуют, и если вор беден, то дают женщину. Присяжному дают по усмотрению. Присяжный, когда жилку вынимают, вороне и кошке говорит: «Я не знаю, правда ли, нет ли, ты мне худого не делай; все равно ты тоже не знаешь. Если, действительно, дело есть совершивший, туда худо пусть будет». «Ni tajorá mykyslu jag:yd-lu ta-n'erox tox elyvgujá. Чi narl'ar: чan majg:oxaná. Mykyz' mra lytyng ivg:aj huktóx elyvg:az'o». Пока спорят, пускают ворона (ves') и кошку живую в огонь. Ворон каркнет — и человек каркнет и тоже в огонь лезет. Кошка мяукнет, и человек тоже.

Присягу делают для завзятого злодея, желая ему смерти: все равно вора будет дергать. Ворону и кошке, когда они горят и еще барахтаются, говорят: „Чi tajroз: furará n'ivyx lery mra чi unaxana uixyndor hy nivuxdox elyvgujá". „Ты не знаешь, ты за игрушечное дело будешь терпеть (т. е. ты гиляку для примера послужишь), за закон греха пусть сделается этому человеку худо».

Присягу с каждым отдельным животным знает только определенный xal. Есть род, у которого k:xal волк — kexr: ping чnarpung. Они поймали волка. Они ездили на охоту на нерпу, волк на льду сидел, и его унесло в лиман. Как раз эти охотники увидели его и носом к берегу подъехали. Этот волк пришел и сел на нос лодки. Хотели его убить, да пожалели. Они его высадили и выпустили. Через некоторое время эти же (люди) охотились, и медведь на них сделал нападение. Тогда этот волк явился, стал кружиться, нападать на медведя и спас их. Так (случилось) много раз. Плодился этот волк и его часто встречали (вообще же волков мало там). Чnar-pung волка не убивают, и когда увидят, кормят его. Когда охотники, убив много нерпы, оставляют целые туши, волк их портит, но если Чnarpung оставляется, тогда он не портит. Поедут в тайгу, волк близко ходит около, они оставляют там юколу, мось и пр. Чnarpung его могут называть atk. Волков две породы, как и тигров: смирные и несмирные.

Эта же жилка волчья употребляется иначе. Когда потеряется что-нибудь, тогда из гнилушки делают чучело человека, и на голову надевают ему пузырь нерпичий. Сухожилием волка обвязывают ему шею и ночью ходят и постукивают в угол первой юрты, говоря: „Pyz' nyngjá — своего хозяина ищи!" И так

всю деревню обходят и при этом тянут за жилку. Тогда вор начинает задыхаться от испуга и сознается. Поднимается крик; случается, что вор при этом умирает.

При спорных делах тоже присягу принимают. При суде в балагане, где сидит xlaj-nivux, нельзя ничего варить, едят сырую юколу.

Палка (kys') — в аршин длиной с человеческим чхпај.

Если дело доходит до ломания палки, тогда потом платят больше — вдвойне. В балагане xlaj-n'ivux'a сходятся большие и маленькие (с. Карга, 1896).

Женщина, роды и дети. Девушка, достигшая половой зрелости, заплетает две косы. Женщины прокалывают оба уха для продевания серьги (mes'x); прежде и мужчины прокалывали уши.

С малолетней женой сношения допускаются лишь после того, как у нее появятся месячные. Во время менструации женщина одевается в самое старое и не спит с мужем. Женщины подмываются, но не горячей водой, иначе tûgurmam (хозяйка огня) обидится.

У kexal (орочи) человек, имеющий двух жен, укладывает гостя под одним одеялом.

Женщина беременная не должна смотреть на Амур, когда он начинает ломаться, чтобы не замедлить вскрытие реки.

Рожают в балагане (повитуха — langyv-mam). Зимой роженица проводит в нем $1^1/_2$ дня, а летом — 3 дня.

Кричать при родах нельзя — грех. Муж в это время никуда не ходит. Если ребенок умер при родах, то женщина целый год не должна ездить ни по реке, ни по морю — рыбы не будет. За месяц до родов нельзя туго вязать, ни вбивать колья, чужому ничего нельзя починять. При трудных родах отпирают ящики, распарывают заплатки, развинчивают ружья. Новорожденного умывают холодной водой. Повитухе не платят. Пока пупок не заживет, родильница свой огонь имеет. После родов женщина 3 дня моется, потом переходит в юрту, но 7 дней сидит отдельно и ест из другого котла. В течение 10 дней после родов нельзя холодной воды пить, сырой рыбы есть, но если родилось двое младенцев, то можно. Когда ребенок рождается, вносят две палки, всовывают их ему в ручки и поднимают его. Когда он заболеет, ему тоже дают в ручки палки и заставляют его подниматься.[1]

[1] На другой странице той же тетради находим следующую запись: „Эти палки kyz' pungys' (от kyz' — фарт, удача и pupyz: — искать)", что, нужно думать, относится к вышеописанным палкам.

Если два ребенка родилось, то делают две пары prung, 2 k:ong z'ax, 2 палочки — тальниковые, полосато-изрезанные (pyIng z'ax), 2 лучка (puz:) и стрелки особой формы (m'erlar) и привязки для люльки — pitus'. Когда готовят пищу, деревья эти — ola' bituz' — кормить нужно (с. Кальма).

Пока ребенок подрастает, пуповину — kylmyr хранят дома, а потом самому надо отнести ее в лес и повесить на дерево. O'ging чхпáj — фигура, которую делают, когда ребенок внезапно пугается во время сна. Чхпaj — фигура, когда человек сам, без шамана, делает то, что ему снится.

Детские экскременты выливаются около пихты (мужского или женского экземпляра); сюда же бросают и волосы, после стрижки (только у близнецов нельзя срезать волосы). Нужно следить, чтобы на мочу и отбросы не попала женская кровь, ибо тогда ребенок пропадет. Если стоящее тут дерево сломать, то ребенок умрет. Это дерево называется pila uigi, а место называется ki markí" — буквально — „мочу выливать место".

Детский амулет — ola bituz состоит из двух тоненьких елочек — prung, вырванных с корнем в день рождения мальчика; крону их повязывают берестой. Затем их укрепляют, окружив простыми палками, и привязывают к ним связки листьев Ledum palustre — багульника (tykr), а также застроженную головку k:xong z'ax, головку щуки (ius) и крючки для одежды мальчика. Если мальчик умирает, все это бросают, если же он выживает, то все потом идет другому ребенку (сел. Кальма).

VII.

РЕЛИГИЯ.

Душа и обряды после сожжения трупа.

Душа — veg:n, чехп, угух, uz' (сердцевина, как у дерева). У человека три души: одна главная — veg:n и две ее тени, помощники. Когда veg:n шамана ранена, то шаман умирает.

Если во сне что-нибудь ясно привидится и сбывается, то это действие главной души, а если не сбывается, то ее тени — помощника. Есть толкователи снов. Если корову увидеть, будет буран; если красную ягоду увидеть, то скоро заболеешь.

На другой день утром, после сожжения покойника, приходит его семья, сгребает пепел, с четырех сторон огораживает дощечками, покрывает еловыми ветками, а поверх дрелью, потом берестой, досками, которые прикрепляют к земле деревянными

крючками. Добытую из пепла черепную кость (чопgr пупуv) завертывают в белое, кладут между двумя дощечками и скрепляют их пупом («корень, из которого человек рождается»); таким образом, делают mu n'ivux k:ak. Некоторые помещают косточку в верхней части, другие — возле пупка. Укрепляют в земле доску в некотором расстоянии от места сожжения покойника — mu n'ivux tuv. Одевают покойника в чулки, кушак, женскую шапку из рыси; если покойник мужчина, то и в мужскую зимнюю шапку, а к поясу привязывают с одной стороны кривой ножик (ig:dzeko), а с другой kes'kes' — железную цепочку и игольник, а спереди mly — сумочку с кремнем, трутом и огнивом. Потом рядом ставят колышек и на нем человеческий волос (от жены, сестры, матери) — mu n'ivux kiur, который будет служить покойнику стелькой для обуви при переходе в загробный мир; возле колышек с тремя рогами (сучками), на который ставится чашечка для кукушки (pyk nir), далее колышек с деревянной кукушкой — mu n'ivux pyk, т. е. «мертвого человека кукушка», наконец, еще колышек с орлиным пером — vamngar.

Постройка могильного домика может быть отложена, но одетое чучело k:ak[1] непременно должно быть сделано. Временно над ним воздвигается балаганчик из корья, k:ak-raf. Наконец, строят домик — raf и устраивают поминки.

Через день, через неделю, через месяц приходят ближайшие родственники, пьют, плачут, поминают: это проделывают в течение года, у некоторых два или три года; если некому, то один месяц, смотря по состоянию. По окончании срока «наблюдения» (tigr az'raz: — „наблюдение за деревом", время периодических поминок у домика покойника). Покупают водку, рис, созывают родных и «сватьев» и в течение 3—4 дней приходят на могилу и поминают; это последние поминки (raf pykyz'з:, tigr pykyz'з:). Ходят на tuv, место сожжения покойника, льют туда водку, сыплют от всех блюд, приводят любимую собаку и кормят ее. Собака эта называется pryski — g:an (у гольдов — xan'a, т. е. душа); у каждого человека непременно своя pryski, даже у ребенка. Каждый с детства имеет свою любимую собаку, и когда человек умирает, то выбирают или его любимую собаку или лучшую собаку из запрягаемых в нарту и делают из нее pryski. Если она умирает, ее хоронят и закрывают чурками. Каждый говорит покойнику следующее: „Ning yvr: húmnyз: kys' k:avr: tog:agán urgur vija mu-n'ivux gudóx mlyvo-rox (pimlyx-tox). Vingán,

[1] K:ak — деревянное изображение покойника, вместилище для души.

erirózonyз:, húin pyk tynaxaná, pyk tyké, чi jerinaxana hongan pi oz'ngan, чam nar:kir: pxuukuja plyngu tengu, hoxaród vétana xan'a nyn'gir: kiur keraj'a, hyhagyskú vetajá k:akgir:, turi xer: toz'ja, pykn'ir: pyk чax tanýз: pyk teké: pernaxaná. Urgur vir: namugur humyjá pytyxu dog:a pymyxu dog:a, pi ykyngudog:a, vijá.

«Возле нас жить, счастья нет (не судьба), в таком случае хорошо иди к покойникам, в селение мертвых (в свое селение мертвых). Когда пойдешь, через реку перейдешь, тут же кукушка будет куковать; после того как кукушка будет долго куковать, ты проснешься. Тогда ты встанешь, орлиными перьями отряхнешь с себя пепел и уголь, потом оденешься, из волос[1] стельку сделаешь, эту одежду одень, из фигуры, как мостик сделав, перейди; кукушка из чашки воду пьет, после того как, долго прокуковав, устанет.[2] Хорошо идя, хорошенько живи, своих отцов закон, своих матерей закон, своих старших братьев закон (соблюдай), иди». Эти слова говорят при обычных поминках.

Через некоторое время покупают медведя, кормят его два года и потом устраивают медвежий праздник. Если родственник покойного не покупает медведя, его презирают, ругают — «inain xardз:» «Ты какой же человек? Мать тебя воспитала, гавно чистила, хороший человек своего прыски так не бросит». За такую ругань судиться нельзя. При устройстве медвежьего праздника всегда помогают сородичи.

Пока большие поминки не кончены, женщина не может выходить замуж.

Ребенка до недели хоронят на дереве, до полугода — в земле. Если сжечь ребенка, умершего до третьего дня, то женщина долго не будет иметь детей.

На Амуре над могилой ставят 4 елочки с корнями.

В pila-dax (эпидемия оспы) покойников не сжигают, а обязательно хоронят в могиле.

Утопленник. Uiglyf — место, где вытащили утопленника. Когда человек утонул, его сжигают, а на 3-ий день делают одну toln'ir, т. е. чашку для жертвоприношений хозяину воды, корыто и kinys — чашку для утопленника; в корыто кладут mos', в чашку — красную смородину. Жалко человека: выбирают 2—3

[1] Из волос жены, сестры или матери.

[2] Кукушка всю дорогу до речки будет кричать, до речки не будет ни воды, ни пищи. Она устанет, и ей надо из чашки пить. Есть кукушки, которые пищат, значит, устали при проводах покойника.

храбрых людей, укладывают покойника в лодку, на берегу, тут же у воды, и ставят kinys niч, китайский котелок и один тальниковый прут стоймя, в рост человека. Тут один чековек говорит: „Котел кипи, пар поднимайся, иди вверх, этот тальниковый прут расширься, хорошим заслоном сделайся, чтобы чорт гиляка не видел".

Два человека, друзья покойника, садятся караулить, не шевелятся, не говорят, всех собак привязывают и ждут. В юрте шаманит шаман, вызывая того колдуна, который утопил человека, поесть из kinys n'iч: «Иди человеческое мясо есть!» Из-за гор, из-за долин он мчится. То среди полной тишины волна заплещет, вихрь пронесется, птица приплывет, черная собака прибежит. Волна вдруг к самой чаше уже подошла; покойник то шевелится, то голос издает, то садится. Тогда надо бывшей в постоянном употреблении дельфиновой острогой или копьем кольнуть покойника или (ударить?) в чашку, и почувствуется, будто копье в человека ударилось, и следы крови на нем. На другой день у колдуна рана или болезнь, от которой он умирает. Потом хоронят покойника, а чашку держат два лета и бросают. Можно чашку и тотчас уничтожить. Очень красивой ее не делают. Потом делают настоящие toln'ir и жертвуют из них до третьего поколения.

Шаманское камлание.

Есть шаманы 1) toldox urly чam; 2) pal'dox urly чam; 3) kurdox urly чam; 4) pang:at n'ivux — ворожея. Дома шаман обращается с вопросами к камню с дыркой — tolfang. Если камень сразу дает ответы, его бросают. Шаман спрашивает у своего pal'pang:'a (это деревянная фигура, повязанная поперек белой дрелью, а на шее — стружками; ее подвешивают на веревочке). Качание фигурки — утвердительный ответ. Если нет pang, то к камню привязывают табак, завернутый в белую дрель. Он советует шаману лекарства, указывает, какие жертвы давать и какому именно pal'y (т.-е. pal'y своего или чужого рода) и пр. Изгнать нечистую силу он не может но может узнать, какой дух сидит, а также дать указания насчет воровства и насчет рыбы. Получает человек своего pang тоже во время болезни. Он может быть и шаманом, но часто плохие шаманы крадут (переманивают) у них их главных kexn. Есть шаманы, которые имеют pang:x, но не каждый их имеет. Есть шаманы, которые имеют kitus', нечто вроде земляного червячка.

Шаман вызывает своих kexn и угощает их салом, сахаром, водкой. — «Ребята, уходите с окна!» кричит шаман. Через не-

которое время окно трескается, и kitus′ входит. Kitus′ живет не у шамана, а за хребтами, за 9 хребтами, за 9 речками; там есть гольцы (páxtigraf). Там хозяин старик. Дом из железа и камня, у него ворота: первые ворота удав караулит; вторые ворота — крокодилы (здесь есть маленькие ящерицы-крокодилы — mèng:aj); последние третьи ворота караулит тигр. Под порогом сидит pal′-g:an = haluvis: (?), т.-е. маленький тигр, и караулит. У этого старика находится главный старик pila k:ak hejmar (pal yz′, pallung n′ivux — горный хозяин-человек). Возле pila-xas′ (столб, подкрепляющий матку) должен быть в каждой юрте камень для котла (niɥvax); другой камень у порога. Под первым камнем хранится этот червяк. В этом доме находятся разные животные: простые лягушки — rall и лягушки этого дома mifpis:. Этого червячка шаман отдал на хранение своему червячку. Шаман: «Масси (неразборчиво), иди туда, попроси удава и тигра, сторожей ворот». Иногда по целым дням упрямится удав; ему сулят черную собаку, собачью кровь, двойную картошку, красивое инау и т. д. Pal-yz′y сулят копье и пр. «Панцырь тебе подарю, копье тебе подарю, большой котел с 4 ушками, кусок китайской шелковой материи, собаку черную, лохматую, еще пятнистую, рябую собаку пожертвую». „Pet′gir: ɥxuz′ nyxtá k:ax ɥxuznyxta′ pilavyn′ noz′ nykrvyn′ tata ɥarbgir, k:angir ygrluk an′ɥi kurgur g:angir я′xyz′ nyxta“. Тогда он соглашается и начинает просить kitus′a вылезть. Kitus′ медленно выползает, масси заворачивает его в белый шелк и приносит шаману. Тогда шаман говорит: „От окна отстранившись сидите, червь идет, от такого-то окна отстранившись сидите. „Pax jenverxnga five, kitus′ pryjvura! Kembax pax jenverxnga fivé“. Вот стрелой червь пронзил окно и прямо к шаману. Шаман взял к себе.

Главным образом нужно лечить проказу — хачиз и накожные болезни.

Лечение прокаженного. Шаман просит ввести собаку в избу. Больной сидит, спустив ноги с нар на пол. Перед ним чугунный котел, отверстием вверх. Человек держит собаку, а шаман ходит по юрте и камлает (шаманит); потом шаман харкает — «выпускает дух», достает изо рта маленького червячка и подносит его по направлению к собаке. Собака отскакивает — ее укололо. Тогда озлобленного червяка направляют к больному; шаман становится против больного с червяком в руках, и голова шамана превращается в большого дятла — ves′xr: — черного с красным лбом — и, зажмурив глаза, начинает мо-

тать головой вокруг лица больного, чтобы определить, где ему долбить лысину, т.-е. чтобы узнать, где червь болезни (шаман, зажмурив глаза, насквозь видит человека, и больной «весь голый» сидит). Шаман находит мягкое место, кольнет червяком и вытаскивает оттуда другого червяка, которого бросает в котел. Так он из всего тела вытаскивает всех червей, оставляя лишь одного червя samui:, без червя человек не может жить; этот червь плодиться уже не может. Видевшие этих червей в котле говорят, что они напоминают древесных червей. Этот котел покрывают другими котлами. Тем временем он велит ночью своим kexn караулить чашу. На другой день он велит гилячкам крепко обмотать котел калужьей сеткой и закопать в землю, а сам шаманит. Шаман отвозит его через 5 рек и 5 хребтов. Он поет, чтобы маленькие горы сделались большими, а речки — большими реками. Там он выкапывает яму, куда складывает котлы и обматывает их. Идущие должны считать 5 распадков и 5 хребтов. А шаман снова поет, чтобы высохшие маленькие ключи превратились в большие реки, реки — в утесы, а калужья сетка — в самый густой проволочный мешок — «сделайся проволочным мешком, чтобы червь не вышел». Шаман словами запаивает котлы: «Два котла, вместе растаяв, сливайтесь, сделайтесь взаимно одним».

Перед тем, как сделаться шаманом — poxtyrз:-чam, — шаманом, умеющим вести душу на тот свет (от poxtyrз: — вести душу на тот свет), он хворает, мучается, пока изо рта не выходит pulk (гольдское tulin) — шаманское медное зеркало, tovz (гольдское púп′чи) — кусок меди для дымокура у шамана, потом рога — murki′ и, наконец, lахч — нож у пальмы. Lахч гиляцкого шамана его собственного изделия, но рогов он не имеет, а pulk покупает. Uz′mu kexn — дух покровитель шамана, то, что у гольдов ajami, живет в uz′ шамана. Uz′ — одна из трех душ шамана, буквально, сердцевина у дерева.

VIII.

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОХОТОЙ И РЫБНОЙ ЛОВЛЕЙ.

Чédzigr-turi, toigo.

Чédzigr — дерево (лиственница), которое ставят в тайге возле охотничьего балагана и перед которым жертвуют хозяину неба. Каждый год ставят новый чédzigr, но старого трогать нельзя, даже руками нельзя касаться.

Если же он сам упадет, то его относят на охранительное место — чédzigr nan'gof.[1] В с. Кальво на чédzigr на перекладине — 2 фигуры yzix — мужик и баба. Чédzigr кормят в первый день месяца anlong (декабрь), другой раз в июле. Все усаживаются вокруг, старик берет у каждого понемножку из угощенья; делает чux-чugind — жертвоприношение — и ставит инау. Инау делают из рябины.

К месту, где стоит чédzigr собираются только представители рода, k:xal n'axr:. Приносят рису, буды, чушку и водку. Перед деревом лабаз для посуды. Чушку режут и брызгают ее кровью, приговаривая: «Kur, indyjá — бог, посмотри!» На дереве никаких изображений не делают.

Дерево это также дорога: все дают tly-n'ivux'y; жертва идет по дереву, потом по нитке, которая идет от дерева и служит следом. Разводят огонь, чтобы смолить чушку. Огня не кормят, но зато его оберегают, не толчут. Обязательно требуется, чтобы светило солнце при жертвоприношении, а потому иногда приходится ждать. Когда балаган ставят на новом месте, то делают новый чédzigr.

Tlyгox — жертвоприношение небу.

Все собираются в одной юрте. Рано утром отправляются искать лиственницу (для чédzigr), а женщины готовят разные блюда; потом укрепляют принесенное дерево и несут все блюда в китайской или японской посуде. Есть деревни, где tlyгox совсем не делают; в Тэвх вместо чушки и петуха закалывают только красную собаку pag:r x:an:, привязывают ее к чédzigr, удавливают, вырезывают сердце и бросают вверх. Угощают друг друга водкой, и водкой мажут чédzigr. Празднуют один раз в год в январе — чamlong. „Слово" при tlyгox: „n'jongarja kinynguч:! humguja', хólafti lygyguja'", т.-е. „пожалуйста, чтобы я жил хорошо, чтобы болезни не было".

Потом делают новую березовую чашку (han'gar:), ставят на землю и кладут в нее жертву. Тут же ставят лыжи, палку, самострел:; (narrós:); „слова" (молитвы) не говорят и тихонько удаляются. Дома огонь «делают», и, когда все сварено, кладут все жертвоприношения между хвойными ветками, потом помещают между двумя развилинами (tuurg'a'vk): развилку бросают в огонь и назад вынимают. Развилку эту по окончании охоты кладут под голову, что защищает от milk'a (злого духа). На

[1] В другом месте говорится, что чédzigr не возобновляют до его падения.

утро тихонько, крадучись, нужно взять обратно лыжи и пр. Эти вещи кладут для того, чтобы Tly-n'ivux по дереву спустился, и по этим вещам узнают, каков Tly-n'ivux и «хорошее ли у него сердце» и даст ли он «фарт» или нет. «Ведь нас 5 человек ходит, один поймал, а другой гоняет, гоняет и ничего не добыл. Как так?»

Во время tax — оспенной эпидемии — в Тыр все гиляки собираются и приносят жертву — кланяются, дают рис, коренья, ягоды. Первым жертвует 120-летний старик Зявкаю из деревни Дыльмю. Молятся перед деревом védzigr. Этот старик помнит 4 больших tax.

Pal любит дерево с различными особенностями, и когда совершают что-нибудь торжественное, то выбирают такие предметы. Жертву всегда дают своему родовому Pal-yz''y (хозяину гор), но Pila-yz''y (большому хозяину) не дают. Его чаще всего видят на сопке. Кричать ему нельзя. По той стороне разговор идет — это Pal yz'. Pal — горный хозяин — любит черную собаку Tol — хозяин морской — белую. В каждом большом доме два огня, Pal-tuur и Tol-tuur. Если у кого одна печка, то только tol-tuur, а если нужно медвежье мясо варить, то идут к сородичу того xala, у которого две печи.

Tol-taxej — это taxej из лиственницы; к нему привешен молоток ʏong-ʏtás'. Возле halynyr (лабаз), на который укладывают туши дельфинов, калуги, оленей. Тут же непременно и варят дельфинов, тут же и кости остаются лежать, кроме черепов и голов, которые отвозят на k:xork n'angof, т.-е. место, где кладут череп. На halynyr во время fynyns: ставятся только два блюда — mos' и muvi (кисель). Отсюда же, в присутствии всего xala, бросают в Амур всего понемножку, но ничего не говорят — иначе еще несчастье случится. — Потом на taxej вешают табак, ag:a (ахуз') — пучку, юколу — pys' и дают знать, чтобы все вышли кормить. Здесь главная контора Tol'a. Посылают кричать: „Ыrk-lu? — Хватит ли?" — „Ыrkrá! — хватит!" Все подходят домами и кормят, и каждый свое говорит: «Дельфина пришли! рыбку пришли!» После этого всем надо вместе одновременно вернуться, а то большой трех будет, если встретиться друг с другом.

Обыкновенный taxej охотника — индивидуальный uig. Кто коснется его, дает собаку. Если же чужеродец оскорбил lezing (место для медвежьего праздника), то собирается vopund kymlys: и его судят, требуют медведя или luk — лохматую собаку. Pyl-yz' — духа-хозяина кормят каждый месяц. Если поймали вкусную рыбу,

режут себе кусок и ему кусок, а через полчаса, когда его куски полежат, сами их съедают.

Когда строят pila uigryf (дом, в котором устраивается медвежий праздник), надо обязательно медвежий праздник устроить. Если негде купить медведя, то надо убить luk: — лохматую черную собаку («все равно molk», т.-е. как медведь). Если дом простой то убивают только собак, в количестве 2—4 и безразлично каких. Если на lezing столб упадет, то двух черных собак убивают Для pila uigryf не требуется вовсе, чтобы человек был задран медведем. После медвежьего праздника, когда чужеродцы возвращаются (к себе) домой, медвежьи кости перевязывают ремнем, а их собак убивают у особого чédzigr.

В одной деревнѐ одному роду два lezing нельзя делать, но uigryf может быть несколько. Всякий дом, где происходит медвежий праздник, это уже uigryf.

IX.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИВОТНЫХ.

Чoramlas: (чхoramland) — как кошка, хорек, даже меньше кошки; губа черная. Ходят табунами; видели их следы. Считаются самыми опасными зверями. Если наткнешься на них, то надо взлезть на дерево; они окружают дерево, но взлезть не могут. Человек привязывает к сучку шапку и пускает вниз, звери подскакивают; человек назад, те падают, грызут шапку и т. д. Наконец, он спасается: машет вокруг длинным стягом, и они бегут от этого шума.

Старший из всех сухопутных зверей pal-miv-kmyg: myg:nga igagù syktymu yz'mus:gu. Они человеческой природы. Когда-то лев, тигр, медведь были людьми. Они со своими женами «через зад делали». Kur случайно увидел это. Он им говорит: «А, раз вы по-зверски имеете сношения, так и впредь останьтесь зверями». Тогда они сделались зверями. Поэтому их считают человеческой природы. Медведь тоже был человеком, но ходил на четвереньках. Kur увидел это: «Раз ты ходишь по-зверски, то и ходи по-зверски». Но он сношения имеет не через зад.

Скотоложства нет. — На Сахалине родился раз мальчик с хвостом.

Жаворонок делает гром, а потому его нельзя убивать. Подходить к его гнезду с птенцами грех — будет гром.

Громовая птица — tet lyj zevrk: — делает гром, а раскрывая рот — молнию.

Гагара — самая главная водяная птица. Самая старшая гагара ugn с хвостом, кричит тонким, как бы человеческим голосом «о-о-о!», вторая — k:axtr, ag:n'i, поменьше, кричит «ка, ка, ка», или «вах, вах!» Третья гагара — arn' самая меньшая, кричит почти человеческим голосом «а-а-а!»

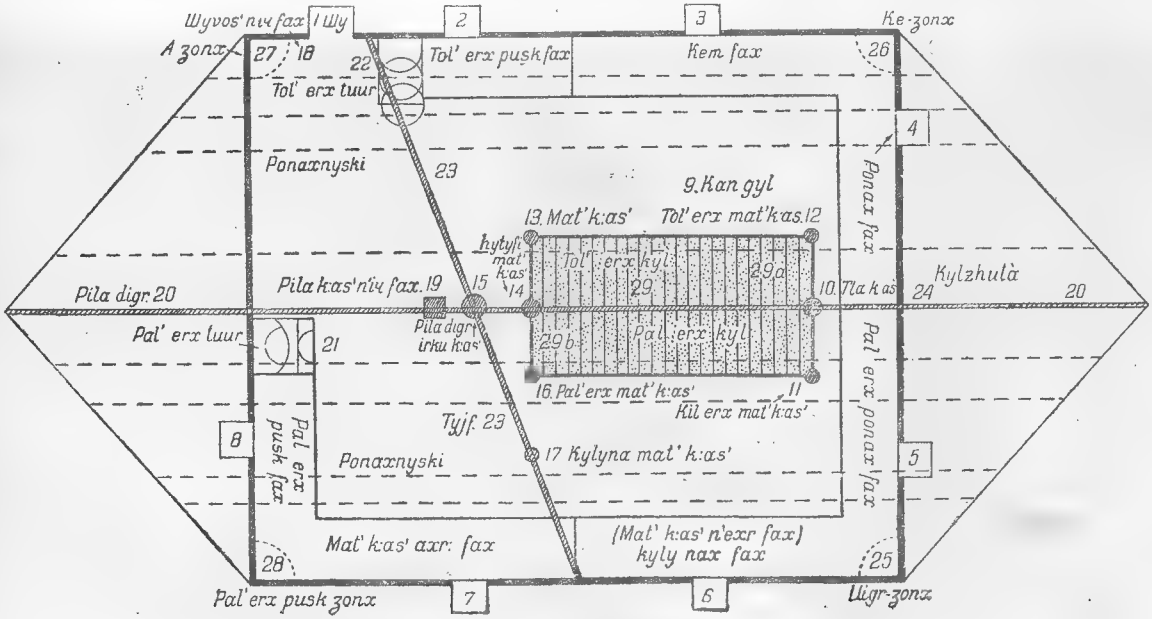
X.

ПОСТРОЙКА ДОМА, ЕГО ПЛАН И СВЯЗАННЫЕ С ДОМОМ ОБРЯДЫ.

Перед укладкой первого венца пробуют сыпать муку; если при этом на утро след человеческой ноги будет, то хорошо, если руки человеческой или зверя, то худо, и тогда меняют место. Если никакого следа, тоже хорошо.

Объяснение к плану дома (см. чертеж). 1. Шу — дверь 2. Tol-erx pusk fax — окно, расположенное в направлении очага „хозяина" моря. 3. Kem-fax, — второе окно налево от двери 4. Ропах-fax — окно над средней нарой. 5. Pal-erx ропах-fax — окно в направлении хозяина горы. 6. Kyly пах fax (mat' k:as' n'exr fax) — окно вдоль длинной нары. 7. Mat' k:as' axr fax — окно возле маленького столбика. 8. Pal-erx pusk fax — окно со стороны горы. 9. Kangyl — место для привязи собак. 10. Tly k:as' — большой столб. 11. Kil erx mat' k:as' — маленький столб. 12. Tol erx mat' k:as' — столб со стороны моря. 13. Mat k:as' — маленький столб. 14. Hytyfi mat k:as' — средний маленький столб. 15. Pi'la digr-irku k:as' — большой продольный столб под маткой. 16. Pal erx' mat k:as' — маленький столб со стороны горы. 17. Kylyná mat' k:as' — длинный тонкий столбик. 18. Шyvos n'iч fax — небольшой камень у порога. 19. Pi'la k:as' nir fax — небольшой камень у порога на уровне пола. 20. Pi'la digr — продольная матка. 21. Pal erx tuur — очаг хозяина горы. 22. Tol erx tuur — очаг хозяина моря. 23. Tyji — поперечная балка, основа дома. 24. Kylzhutá — середина нары, куда кладут раненого медведем человека. 25. Uig z:onx — табуированный угол для медвежьей головы и пр. 26. Ke z:onx — верхний угол. 27. A z:onx — нижний угол. 28. Pal erx pusk z:onx — угол со стороны горы для табуированных вещей. 29. Пол — делится на две половины: а) pal erx kyl и в) tol erx kyl. На каждой половине ставится только то, что относится к соответственному духу, к tol или pal'.

Жертвоприношения (жертвенные блюда — чтáus) ставятся на соответственной половине; если места нехватает, то на соответственную нау (tol или pal').



План дома амурских гиляков.

Tyvyz — „хозяин" дома, живет или под столбом (10) или под камнем (19). Иногда это старик, иногда старуха или молодая женщина.

Хозяин дома и его семья занимают tol' erx pusk; если семья большая, то еще kemfax (3) и ponaxfax (4). Медвежью голову ставят посредине (25).

Осенью во время чистки кормят решительно все: и стены, и пол, и подпорки под нарами, края нар и пр.

Обряды при окончании дома. Когда кончают новый дом, то ставят две палки: одну спереди, другую сзади (дома) и между ними протягивают нитку, на которую навешивают изображения солнца (keng) и луны (long чах). Их не возобновляют впоследствии.

По окончании дома устраивается жертвоприношение: готовят mos' 1), alys — ягоды 2), rak: — кашу из риса или пшена и кормят 4 угла (чопх), 4 столба (mon'-nax) и 2 столба посредине — передний amxas' и задний — kemxas', в котором живет хозяин; кормят тоже поперечину — tyjf (ez:). При этом старик говорит: „Urla dyf muja' nolagu kýnynguч: humguja', ta sixyз x:olaf ta hum guja'" — хороший дом будь (чтоб крепко сидело). Моим детям сделай, чтобы было благополучно, какой-нибудь болезни чтобы не было». Осенью дом чистят, мажут глиной и жертвуют — tyv amyз:.

Tyv yz' bax — камень перед порогом или за порогом, либо кусок чугуна; под ним сидит „хозяин", караулящий вход milk'ов.

Lym yz' — порог. За порогом под землей кладут разные кушанья (чуиз:) — земле, — хозяину и tol fynyз:.

Освящение дома. Накануне освящения, в день окончания постройки, с закатом солнца надежный человек должен забраться туда и прислушиваться, не будет ли треска или сияния.

Если раздается треск во время заката или замечается багровое сияние, то это худой признак. Если треск на рассвете или сияние ярко-светлое — то это признак хороший. Худой признак означает, что в доме поселился не настоящий „хозяин", а чорт — kins Тогда надо звать шамана, который делает чхпуr чхnaj — травяную фигуру и изгоняет беса. Настоящего «хозяина» два раза кормят — осенью (чисткой)[1] и в другой раз по желанию. Кормят все столбы, косяки, порог, матку, камень под порогом возле двери, где живет старик или старуха, оберегающие дом от входа нечистой силы.

[1] Повидимому, речь идет об очистке очага кормлением „хозяина" огня.

Изгнание нечистой силы происходит следующим образом: травяную фигуру — чхпај, на трех ногах, ставят посредине юрты. Человек держит ее за шнурок, привязанный к руке; в другой руке он держит дубинку. Шаман шаманит с бубном. Нечистая сила должна скрыться. Шаман перечисляет стенки, ящики и разные другие вещи в юрте, из которых его кехп должны изгнать нечистую силу, и только не называет одного угла — тут-то и прячется нечистая сила.

Тогда шаман говорит: «gy, gy (т.-е. «хорошо»), в таком-то углу нет нечистой силы», и все отвечают: «Gy-gy, gy-gy, в таком то углу нет нечистой силы». Наконец, шаман говорит: «В таком-то углу спрятался kings. Massi (повидимому, дух — помощник шамана, иди достань его, а остальные сделайте облаву!» «Вот-вот вышел, собакой вышел... (обращаясь к кехп, т. е. к духу): «Сделайте облаву, гоните к этой травяной фигуре. А! Он обернулся мышью. Хор: «Он идет туда. Он обернулся в человеческий образ... Он обернулся птицей. Он забрался в столб!»

Наконец, нет больше места, и ему волей-неволей надо забраться в чхпај — травяную фигуру. Когда он вошел в нее, то в руке державшего нить дрожь появляется. Шаман кричит: «Бей его!», и тот бьет. Зажигают свечу, освещают, смотрят травяную фигуру: она опять головой не к порогу. Шаман снова ищет его. Находит. Опять то же самое. Наконец, чхпај головой к порогу, значит, злой дух вышел. Шаман оставляет на ночь своего Massi караулить. На другой день вечером он зовет настоящего «хозяина», но тот отвечает, что запоздал. Настоящий «хозяин» обыкновенно бывает спрятан под землей, шаман ищет его и обращается к нему с просьбой: «Вот построили избу, будь хозяином, тебя кормить будут, наблюдай, береги!» Наконец-то хозяин появился посреди пола, голову высунул. «Выходи, говорит шаман, не стесняйся, чего желаешь, скажи, все приготовим!» Хозяин отвечает: «Собаку убейте, кровью угол мажьте, варите мясо, чтоб собачий пар наполнил дом. Костерку варите. Miyk marчo (рыбу с двумя плавниками у хвоста) варите, белого линька, пучку, кеты голову сварите, каждый столб паром угощайте, так делайте, багульником дымокур делайте, чугунный кусок вбейте, несколько штук у порога и в других местах пола, тогда пол будет железный. Так и укрепляйте».

XI.

РАЗНЫЕ.

Между Хэзь и Чильми — утес Уj-parпe в виде изолированного каменного столба. Раньше тут слышно было, как хозяин утеса бил в бубен. Ему три раза (в году) жертву приносили и обращались с просьбой: «Pxys'kyr ururungja'! — своим фартом сделай нам хорошо!»

Во время pila-dax (эпидемия оспы) больным дрова подносят, воду, но сами в дом не входят.

Когда узнают, что во всех селениях все окончилось (т.-е. прекратилась эпидемия), тогда покойников вынимают из могил и сжигают; боятся раньше сжигать, ибо считают, что дым разносит заразу. Единственное, что допускается, это курение багульником в юртах.

Женский характер. Пословицы. 1) Женский характер, как вихрь, ветру подобен. 2) Одной затяжкой перевернешь женский характер. 3) Женщина, что в чистом поле разведенный огонь: ветер подует — повалил.

Меряченье. В Чарбахе болезнью меряченье страдают два человека — две женщины; болезнь передается наследственно по женской линии. Страдающие меряченьем повторяют решительно все, даже на иностранном языке; повторяют даже действия. Припадки наступают во время испуга. Больная тогда в беспамятстве, но после она сознает. Если ее заставить много раз повторять что-нибудь, то она готова броситься с ножом. В молодости не мерячили.

Есть еще такие больные в Тымво и Пронге.

ОТДЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ САХАЛИНСКИХ ГИЛЯКОВ

I.

РЕЛИГИЯ.

Космогония и духи-хозяева. Все создал Kurn — хозяин вселенной; раньше все вода была; он «сделал землю, речку, дерево». «Работая» землю, Kurn потерял своего оленя, который обратился в Lavro-pal. Большие реки — это след его оленя, а маленькие речки (образовались) оттого, что он махнул своим кнутом на оленей — tlangi-z'ач:.

Небо — tly, как наша земля, но оно движется, поворачиваясь то одним концом, то другим. Когда небо с солнечным концом отойдет от нас, тогда наступает ночь.

Звезды самые большие величиною с юрту; они белые, и потому их не видать днем: при свете солнца они бледнеют.

Солнце ночью светит в Mlyvo (загробном мире).

Люди произошли от дерева: ороки от березы, гиляки от лиственницы, айну — от елки.

Хозяин гор и тайги, Pal' n'igyvyn, похож на айну. Каждый род имеет своего Pal n'igyvyn.

Гром зимою живет в воде, и Pal'-nivux его колет через воду в глаз; за это летом гром пытается отомстить. Так как Pal'-nivux имеет способность превращаться в самые миниатюрные существа, залезать под кожу (?)[1] человека, то гиляк, когда у него во время грозы свербит палец, немедленно пускает себе кровь, иначе гром убьет человека, чтобы убить забравшегося в палец Pal'-n'ivux'a (рассказ Гибельки, слышанный им в Ныйдэ).

Бог ветра — Layzn (злой ветер — Lamangnd); ему чих-чugnd (жертвоприношения) не дают. В него стреляют из лука; из ружья не стреляют, боясь вызвать гром и бурю. Ветер происходит так: «Layzn все равно, как человек, изо рта дует».

Медведя, соболя, лисицу, выдру, белку создал Pal yz'n (хозяин гор).

Tuurmam — бог очага, хозяйка огня, старуха — один у всех сородичей. Голова у Tuurmam курчавая, морда красная, во-

[1] Неразборчиво. *С. Ш.*

лосы короткие (косы нет), ростом с человека, одежда — рыбья кожа, живет в огне.

Tajrnanз: один посылает рыбу; он большой здоровый человек. У него собаки все белые. Ездит он в воздухе по млечному пути (Tairnanз: — tif); там же и живет. Он же гром делает. Каждый k:xal имеет своего Pal-n'ivux'a, своего Tol-n'ivux'a, даже своих milk'ов, но Tairnanз: один. Tol-n'ivux'y (ставят) три дерева: пихту, рябину и тальник. На деревьях вырезаны полоски коры, а ветви перевязаны осокой. Один чхпај привязан саранкой.

Oskyz'n — хозяин зайца, большой, как корова, нос длинный. Голову зайца бросают, повязав пучкой. Tlangi-yz'n — хозяин оленя, похож на оленя. Mekvon'-gi — хозяин кабарги.

Злой дух — Ge-n'ivux. Его юрта — земляная насыпь близ Тэхрво. Он приходит к гиляку, отворяет окошко (kugutý), протягивает два пальца и просит чего-нибудь. Дадут ему что-нибудь, он уходит. Иной дает ему горячий уголь; он не знает, в чем дело, перебрасывает с руки на руку, говорит: «as' kavxaj, xavrxaj, avgujà», — «горячо, если нет (ничего), не давай!» Ge-n'ivux любит красть людей, особенно детей. Единственное средство — это нанести себе рану, ибо Ge-n'ivux боится крови. Брат Пумкина, карауля оленей, сидел в балагане и вдруг увидел двух ge-n'ivux'ов. Он стал кричать и нанес себе рану. Ge-n'ivux и нерпу бьет. Его видят далеко, но вблизи он исчезает. Болезни он не прогоняет. По виду „все равно гиляк".

Талисманы. Гибелька разбогател следующим образом: старший брат его Амгунка нашел в тайге под бревном лоскуток красной материи: с тех пор он стал богатеть. Гибелька украл у него этот талисман, а потом с неба упал чхпај, и он стал богатеть еще больше.

Taru — талисман — предмет, который попадает счастливому человеку (kyz narla n'ivux) и увеличивает число имеющихся у него вещей (например, 2 шубы вместо одной); таковы: майский жук, кусок золота, лиственница с еловыми шишками, лазящая ящерица, червяк.

Алексей поймал гоя с тремя присосавшимися червями, и после этого был счастливый улов.

Конки-отец очень стар, уже ничего не помнит. Он по снам дает советы больным — делать чхпај, кормить их и уносить в тайгу.

В последнее время он не имеет видений и поэтому считает, что скоро умрет.

Шаманство. Кехп отвечает шаману на его вопросы о болезни и лекарстве, но никто не слышит его ответов. Самый сильный мастер — Tlykexп (дух неба). Он ходит пешком по небу и на веревке водит по воздуху шамана, куда ему хочется. В Mlyvo (загробный мир) шаман с собою кехп не берет. Кехп Койныта[1] является ему только во сне или во время сеанса. Он его командирует к разным богам с поручениями, напр., узнать, какое жертвоприношение сделать. У него пока только pal-n'igyvyn (кехп). Его кехп маленький, лицо человеческое, тело шерстью покрыто.

Чамх, отец Койныта, моего сказочника, был шаманом в Ады-Тыми. Он имел 4 души: одну от Pal'a, другую от Tol'a, третью от Tly и четвертую от Mly-yz'n.

Шаманы делают чхпај (деревянное изображение pal-n'igyvyn), внушенные во время сеанса, и кормят их. Кормление заключается в том, что дают сахар, саранку и т. п., но их съедает шаман; однако, только окружающим кажется, будто он съедает, а съедает сам кехп. Чхпај надо кормить, а то он человека грызть будет.

Когда опасно больной, тогда юрта начинает шататься и делается сквозной, и через отверстия летят, как комары, множество кехп и кричат: «Мне верь, мне!» и тогда шаман, как пьяный, падает. Потом он ест багульник и пьет морскую воду — это он своим кехп дает. Он огонь глотает. Кехп любят песни.

Если человек при смерти и milk утащил его душу Mlyvo, то кехп его убивает, и шаман отправляется за его душой туда, и если ему удастся достать душу, больной будет жить. Кехп показывает шаману дорогу (в Mlyvo). Шаман через дырку попадает прямо в Mlyvo; там такая же земля, как здесь, такое же небо, много деревень. Если душа на дворе, можно ее достать; если в юрте — пропало: сам шаман, если войдет в юрту, умрет. Душа шамана делается в Mlyvo как птица и облетает подземный мир.

Parnxasind (орокское слово) делают только орныр — т. е ороки. Они спрашивают чхпај, выздоровеет ли больной или нет. Если чхпај качается, то выздоровеет, если нет — то умрет. Все это делается под дым багульника. Когда шаман барабанит, то кехп советует сделать чхпај, и если чья-нибудь душа придет в него, тогда больной будет жить. Если живой будет, то чхпај кормят; потом, когда по соображениям шамана пора его

[1] Сказ очник автора — юноша, впоследствии шаман. *С. Ш.*

потерять, он приходит и устраивает так, чтобы milk от больного перешел в чхпаj, и тогда больной выздоровеет (см. «Гаданье с камнем»).

Когда шаманы воюют, то побеждает тот, кто имеет больше душ. Убийство шаманами друг друга сопровождается получением kexn противника. Душа шамана во время мнимой его смерти странствует по островам моря (tol). На этих островах, которые бывают разного цвета, живут в домах из камня tol-kexn. Иногда душа его уходит в горы, в жилище pal-kexn. Шаманский kexn боится только Pal milk'a, Tol milk'a, но не milk'a соболей, лисиц, выдры, крыс.[1] Среди kexn есть и сивучи разных цветов, и железные форели, и тигры.

Как шаман Чомх воскресил женщину (с. Рыковское). Муж и жена рыбу ловили. Жена заболела и умерла к утру. Муж говорит: «Вы все шаманы обманываете. Вот жена умерла. Ну, сделай ее живой!» Рассердился шаман и говорит: «Ну, я пошаманю целую ночь; если к утру она пошевелит левым мизинцем, жива будет». Так оно и случилось.

Шаман сам себя колол, в рот стрелял, и «ничего».

Шаманка имеет больше духов, чем шаман. Она убивает своего соперника шамана, посылая своего kexn помазать глаза своего соперника менструальной кровью шапх-чох. Свойство этой крови: капля, попавшая в еду, заставляет человека сохнуть. Совокупление во время месячных приводит даже к сухотке.

Камлание шаманки, которая после рождения первой дочки была, по ее словам, milkternd (с ума сошла). Сначала делала инау, потом натирала лицо, грудь и пр. багульником, зажгла его на очаге и грела бубен... Затем она повязала ноги и руки стружками и стружками опоясала себя. Зевает. Мерные удары... Звуки усиливаются. Громко вздыхает, шепчет. Начинает ходить. Села. Ослепла, не видит ничего. Milk пьет десять чашек с ужасной жидкостью. Чох! Чох! Залпом выпила... потом потребовала трубку и стала курить и дым выпускать через нос. Потом (сказала), „Kyrndra'" — голодна! и стала кушать саранку, потом ей подали takr — багульник. „Тяжело!" (поднять бубен). Это milk сделал. Потребовала моей папиросы. „Дайте духу табаку" и велела раздать всем курить. Бьет себя в грудь, а девушка бьет в бубен. Потом сказала: „Огонь сделать!" Села,

[1] См. о крысе главу VII „Разное". *С. Ш.*

затем внезапно поднялась, пустилась в пляс и побежала в дверь, но ее поймали. Слова шаманки: «Люди собрались послушать. Никакой опасности нет. О разных вещах не могу говорить. Голые люди (т.-е. не звери), беда, ничего сказать не могут. Моря разговор слышу, горы разговор слышу, неба разговор слышу и морской рыбы разговор слышала. Со всех сторон рыбы разговор слышу. Меня только все слушайте: от Pal'a только все родилось, от средины существующих гор родилось. Зовут (меня) Протыст. Мужа имя Забрайн. Мужем данная фамилия — меня Вез'лык зовут. Я старуха. Табак кругом (все сидящие) по юрте курите! Малые, большие с моим фартом все курите! Никакого чорта не боюсь![1] Я вам всем теща. Большой старик я один только (?). Желто-медная белка, на мою дорогу приди! К его травяному дому (когда поднимешься с моря) отдыхать (сядь). Оттуда, когда поднялся, людоеды перед 8 медвежьими клетками у края отверстия, сквозь которое просовывают корыто, находясь, отдыхают».

Во время сеанса исцеления больного над его ложем привязывается свернутый кружочком ремень — tшyng, а на полу перед ним ставится котел (niч) с гвоздем (trofrvat). Этим ремнем kexn поймает и свяжет душу больного в Mlyvo, положит за пазуху, принесет в юрту, сунет в котел — иначе она через пол уйдет в Mlyvo-xuty — и проколет ее гвоздем. Гвоздь и ремень шаман забирает к себе.

Кепчх и шаманские фокусы. Kenчx помогает шаману только при фокусах — lernd, шаман колет себя ножиком в грудь, но на самом деле он колет kenчx (чekoxis' pes'pind). Шаману завязывают руки назад ремнем, а kenчx приходит и развязывает и свернутый ремень бросает гиляку-собственнику. Халат шамана, застегнутый на все пуговицы, сам сползает через голову шамана и летит (садится на нары).

Шаман надевает на шею петлю из тонкого ремня, и два человека с обеих сторон затягивают петлю в то время, как он продолжает песни петь. Наконец, голова шамана падает в одну сторону, а туловище в другую. Тогда гиляки начинают постукивать, а один бьет в бубен. И вот, наконец, слышится топот за дверью и входит ken'чx-yz'n в виде большой коровы. Он подходит к большому котлу, выпивает всю воду, съедает мясо шамана, и новое мясо и голова вырастают. Затем душа шамана взбирается на перекладины над очагом и начинает петь песни Kyu-kyu. Потом голова прирастает к телу, и шаман опять воскресает. В 1897 г.

[1] Тут, очевидно, пропуск в записи *С. Ш.*

было шаманов в Пылво — 1, в Техрво — 1, Тырмыч — 2, в Чайво — 2, Кэхрво — 2, в Орныр — одна шаманка-старуха. Самый большой шаман — старик Кумыск в Тырмыч.

Импровизация рассказчика-шамана.

Tyl'gund нельзя сочинять, грех. Это предание, правда.

N'as'tund может (рассказывать) n'as'tun'-n'ivux (рассказчик) или шаман, которому помогает особого рода kexn (mif-n'ivux-kexn), сидящий на языке говорящего. В момент расспроса о возможности импровизации Койныт (шаман) сказал «могу» и стал импровизировать.

Что это было вдохновение, я это видел воочию по обилию и неуловимой быстроте потока слов и силы речи. Тыурн слушал с восторгом и с интересом расспрашивал объяснения.

Перед этим и он пел песни. Мелодия песни совсем не та, что при n'as'-tund; в ней много грации и нежности.

Местами тихий тенор красиво вибрирует нотами виолончели, местами переливается в тончайшие пианиссимо, зато огромным диссонансом звучат выкрикивания, искусственные вибрации горлом. Поется вся песнь не переводя дыхания, и к концу строфы шаман заканчивает, порывисто обрывая словами „hand furu" — „так сказано." Часто кончает песню, обливаясь потом.

Декламация и пение при повествовании.

1. При nas'-tund: а) сначала гудение, б) далее — монотонное, вибрирующее, заунывное пение во весь дух, оканчивающееся, в) fortissimo с выпусканием дыхания.

2. При описаниях — однотонный речитатив.

3. Драматизм: артистическая передача разговоров ритмическим речитативом особенно хороша. Если привыкнуть, то очень мелодично.

4. Присутствующие поддерживают восклицаниями: „Ola! epoj, epoj!" и т. д.

К е п ч х — птица, приходит по ветру. С kepчх ремнем тянутся во время песни. Два человека (один шаман) бросают веревку, kepчх ухватывается и перетягивает людей.

Похоронные обряды.

Закрыв глаза покойнику шапкой, его вытягивают, руки складывают на животе; волосы распускают себе (жена, мать) и покойнику. Голову стараются приподнять, подкладывают одежду, а у бедных — солому. Иногда жена или муж срезывают кусок косы. На грудь кладут табак и трубку, и гости поочередно подходят и курят из этой трубки ему в рот. Возле головы жена или другой близкий или, наконец, чу-

жой старик или старуха ставят маленькую чашку с едой, водку, холодную воду; родственники время от времени подходят, съедают положенное и опять наполняют чашку.

Покойника нельзя одевать ни в рыбью, ни в кожаную одежду, ибо в огонь может попасть капля жиру, а это грех. Орнаментированных вещей также нельзя давать, ибо иначе покойник заблудится. Одежду для покойника шьют из дрели или шелка (pos') в кратном количестве, остальное в единственном числе. Для шитья одежды собираются все бабы. Шьют одежду «слегка», шить крепко грех — „uigyf". Обмывать покойника не надо.

Покойника обряжают в следующие одежды:

1. L'arx, рубашки, но непременно без ваты; пояса не надо; штанов стыдливости нет.

2. Pan' — наголенники.

3. Ki — сапоги из дрели, одинаковой формы для мужчин и для женщин; голенища короткие, подошвы тоже из дрели; надевают на голые ноги.

4. Hak: — шапка тоже из дрели, шапка наподобие детской, с капюшоном назад.

5. Vàmyx — рукавицы с одним пальцем, безразлично какого цвета; нарукавников не надо.

6. N'ax àir — очки, т.-е. завязки для глаз из дрели, в три пальца шириной. Сережки и браслеты снимают.

7. Vigvyr — пояс, кусок простой дрели белого цвета и к нему только 2 пары ножен (vek:oxal') из дрели (для мужчины) и одна сумочка (mly) для трута и кремня.

8. Hontx — кисет, тоже из дрели для мужчины, как и для женщины; в mly и hontx кладут табак.

Муж обряжает жену, жена мужа, родители детей и обратно. Вещей покойнику сверх перечисленного не дают никаких. Shagund — драгоценности — развешивают на дворе и в юрте.

До похорон каждый день угощают гостей с утра до вечера. У богатых вся деревня угощается, пьют водку и ставят водку перед покойником. Необходимо веселиться, но не пляшут.

Ни новостей, ни сказок, ни песен (не рассказывают — purind).

На второй день мужчины идут рубить дрова для сожжения покойника. Рубят лиственницу и елку, а для маленьких — тальник; рубить елку и лиственницу для маленьких грех. Дерево нужно выбрать хорошее, иначе грех. Срубают одно или два дерева. Дрова раскалывают вдоль и рубят непременно определенной ме-

ры: у одних до сажени длиною (род Плетунки), у других в сажень без одной руки. Корня не трогают, ветки бросают. Поленья кладут в три ряда, вдоль и поперек.

Вторую ночь тоже не спят, все кормят покойника (mu n'igyvyn avnind), но в рот ему ничего не кладут. На третий день чистят юрту — tav mund, подметают пол, потом чистят огонь — tugur mund, приготовляют мос', делают tugur arnind — „огонь кормят" (новый хозяин, сородич) — бросают мос' в огонь, разведенный из веток елки, но ничего не говорят.

Когда исполнены все приготовления, кушают, пьют водку и затем вносят нарту. Покойника укладывают на нарту, привязав ремнями, четыре человека поднимают нарту и на руках выносят до места сожжения. К месту, где спал хозяин, привязывают „pryski" (собаку). Три раза обходят с нартой с покойником вокруг будущего костра и три раза устраивают передышку. После этого собак с нартой отводят в сторону, а покойника укладывают на сложенные дрова — hap лицом на запад, руки складывают ладонями к груди, ноги согнуты коленями кверху (любимая поза на нарe). Затем изготовляют деревянный прибор для добывания огня — чхач: tugur, именно: вертикальную палку lung (сверло); трут кладут посредине маленькой палки, огонь добывают трением lung об эту последнюю, и хозяин дома зажигает стружки.

Перед тем (как зажечь костер) взбираются на дрова и плачут над покойником. Начинают плакать женщины. Мужчине по покойнику грех плакать, исключая по жене. На hap холостого покойника входит плакать жена старшего брата, но не младшего.

Причитания над трупом мужа: «Моего мужа, о горе, веселый чорт (плача), веселые убили, поверх меня теперь ходят, другой человек теперь: (которые) беднее меня разбогатеют, богаче меня с этого времени (будут). Свои слезы только теперь кушать буду».

Когда костер разгорелся и огонь начинает подбираться к верхней половине тела, то берут из приготовленной кучи дров и бросают в огонь; даже маленький ребенок бросает какую-нибудь палочку; другие тычут длинными палками; это — выражение любви. Если у покойника под влиянием огня руки расправятся, это дурное предзнаменование скорой смерти кого-нибудь из близких, и палками придают рукам прежнее положение.

По окончании церемонии сожжения приносят в жертву собаку, голову которой при убиении наклоняют книзу и в сторону соответственного божества: Pal'y на восток, а Tol'y — в сторону моря. Шкуру собачью некоторые бросают (кладут в яму) вместе

с мясом; другие мясо варят, для чего рядом с hap раскладывают особый костер, и мясо частью съедают, частью разбрасывают. После этого отправляются в юрту покойника и вкушают по ложке угощения, покурят и расходятся.

Любимую собаку „pryski" (каждый человек имеет свою pryski) приводят для присутствования при похоронной процедуре, а потом ее отводят в юрту, привязывают к месту, где спал покойник, и кормят из его чашки три года — если мужчина, и четыре года — если женщина. После этого ее продают или дарят, но себе оставить нельзя.

Сумасшедших после смерти, даже и там, где практикуется сжигание, хоронят прямо в земле.

В Ады-Тыми ночью на место сожжения, если подозревают, что человек умер от колдовства, отправляются с ружьями два человека караулить. Сначала птицы являются, потом зайцы, лисицы, затем ormi-milk, обмазанный глиной от стрел. Он приходит кушать человека, и если его не убить, то умрут и другие.

На другой день после сожжения, когда костер потух, на него наваливают дрова, доски и поверх сломанную нарочно нарту; иногда мелкие куски ее оставляют себе (напамять).

Там, где покойников хоронят, а не сжигают, их кладут в гроб. Гроб может делать всякий из досок или из лодки — два ящика. Выносят через дверь. Его ставят на нарту, которую и зимой и летом несут на руках. В гроб кладут необходимые вещи, некоторые в моделях. Провожающие не наряжаются в праздничное. Выкопанная яма должна вместить гроб до крышки. Оплакивания нет, целовать покойника грех. Не требуется, чтобы каждый насыпал земли в могилу. Никаких знаков не ставят. На могиле убивают собак, но их не кормят перед тем и не надевают на них инау. С убитых собак тут же снимают шкуры и вешают на палку, а мясо тут же варят, но едят его немногие, а прочие бросают. Над могилой ломают лодки и пр. Гиляк покойников не боится. Покойников кормят около полугода, когда «хорошая пища случается».

Быть сожженным лучше, чем быть похороненным.

Кто делает первое мос' по утопленнику, того не сжигают после смерти, а хоронят в земле.

Не сжигают утопленника, если он чужого рода, а обкладывают его палками.

Если покойник был убит, его в юрту не вносят, а кладут возле. Около места сожжения убитого ставят „vagn'" — дерево корнями

вверх. Убитых с поля битвы обе стороны уносят к своим селениям.

Если человек умирает в балагане, то он там остается (до похорон).

Raf (надмогильный домик с дверцей) делают через месяц, два, три, четыре, когда есть время. Зимой ставить raf нельзя, весной тоже, ибо земля мерзлая; тоже и осенью. За это время покойника абсолютно не кормят. Raf изготовляют общими усилиями.

В день изготовления raf, как и в день сожжения, единородцам воспрещены всякие работы: нельзя ловить рыбы, итти на охоту, делать нарту, нельзя шить, ни даже «делать голову», т.-е. причесываться, но песни петь можно. Чужеродцам разрешается работать, если только они не глядели на работы по устройству raf'a, но единородцам того же xala, если они знают, что делается raf, хотя бы они жили в другом селении, работы воспрещены. Мастер, помогающий при постройке raf'a, вознаграждения не получает: это грех.

Стенки raf'a делаются из досок. Крыша делается как у настоящего дома. Посредине k:xak: двойная дощечка с затычкой, которой закрывают отверстие — kylmyz' (пуп). Острие затычки проходит через круглый кусок бересты, накладываемой на отверстие. В верхней части натыкают копье, стрелки, крючки, ножик. K:xak: заворачивают в кусок дрели в форме трапеции и укрепляют, привязав к пупу; верхняя часть k:xak: остается голой. Поверх этого спереди такой же формы передник, который обшивают орнаментом, мехом выдры и пр. К поясу из дрели привязывают hontx — кисею, mly (маленькая сумочка для кремня), нож с ножнами. Ставится посуда, кушанье и пр. В углу ставят изображение ryk (кукушки) на деревянной подставке и перед ним деревянную чашечку — nirng, в которую кладут рис. При постройке raf'a ломают всякие принадлежности, и все, что ломают, кладут в raf или возле него, если оно не помещается внутри: в raf можно класть и всякие орнаментированные вещи.

Raf, шитье и пр. изготовляют на месте. Раскладывают огонь и начинают готовить разные блюда и приносят водку. Сначала едят сами, а потом ставят пищу в raf mu nig:yvyn arind. Утром отвязывают pryski, приводят ее к raf'у и кормят, когда сами кушают. Кроме вареной пищи, в raf и по соседству сыплют еще рис, буду, горох, табак. На другой день надо притти и скушать остатки вареной пищи.

После этого mu n'igyvyn больше не кормят, но приходят посмотреть, покурить и часто водку пить. Это продолжается от двух дней до 2—3 месяцев. Потом pryski возвращают в перв о бытное состояние. Ее нельзя приносить в жертву, нельзя кушать, и нельзя из ее шкуры делать шубу ни родственникам, ни кому-либо из k:xal'a.

После смерти убийцы по его сожжении ставят tахч (см. ниже, стр. 332), а потом все же raf делают.

Душа и загробный мир Млыво.

Каждого человека убивает milk (злой дух), который уносит его душу. Душа боится и прячется у Pal-n'igyvyn или Tol-n'igyvyn, смотря по тому, какой milk убил человека. Максимум через 3 года душа вернется в Mlyvo. Если умер старик, он старым туда и придет, а если молодой, то молодым. После смерти в Mlyvo душа пойдет в другое Mlyvo, а душа женщины еще в третье Mlyvo, а потом родится вновь. Душа человека совсем похожа на человека.

Покойник отправляется в Mlyvo на нарте. Если у него нет в ухе дырки для сережки, то по дороге одна старуха осматривает и делает дырку, но если покойник не желает этого, у него отнимают душу. Сережки носят не для украшения, а ради дырок в ушах. Старуха, делающая дырки, называется vivxyty fi-mam, т. е. „посредине дороги находящаяся женщина".

До похорон душа или сидит или уходит в Mlyvo, и потом опять возвращается, но после сожжения она уже остается в Mlyvo. Покойники передают на том свете поклон от земных родных, о чем просят при оплакивании. Если женщина вторично выходит замуж, она с первым мужем уже не будет в Mlyvo: муж на том свете тоже берет себе жену. Хорошая баба (овдовев) не выходит замуж.

Мать Индына,[1] долго болевшая перед смертью, лежала на земле в своей маленькой юрточке, а вокруг очага сидели ее дочери, замужняя и маленькая, и (сыновья) Индын и Чурка. Мать с полузакрытыми глазами сказала: «Когда я помру, дети малые совсем пропадут, — ты будешь ходить гулять туда-сюда, а о них думать не будешь». Чурка смотрел вбок и только угрюмо промолвил: «Как можно, разве я им не брат, что ли?» и ушел. Потом (она обратилась) к Индыну: «Да, я умру, кто за тобой смотреть будет, кто платье починит, кто накормит? Ты замерзнуть можешь, утонуть. Гиляки тебя обижать будут, а за тебя кто слово скажет? Я помру, мои губы уже не будут защищать тебя». Потом речь

[1] Младший брат проводника Штернберга, Чурки.

начала путаться. Она посмотрела в отверстие крыши, уже звезды выступили. Она сказала: «Надо пойти, а то поздно будет». Сестра: «Куда пойдешь? Ведь ты совсем помираешь». — «Уже я знаю, я не умру, мне надо пойти». И с этими словами она скончалась. А Чурка в это время рыбу ловил.

Покойники приходят во сне. Так, к Индыну мать приходила несколько раз. В последний раз она ему сказала: «Твой отец опять меня взял» и больше не являлась.

Большая душа живет по всему телу человека, а в голове этой большой души живут маленькие души — tarn. После смерти человека маленькая душа живет в его pryski' (собаке), которую привязывают к его наре. Маленькие души похожи на яйца и белого цвета. Во время сна маленькая душа ходит всюду, говорит, видит и пр. Бедный человек «все-таки одну маленькую душонку имеет». Если человек умрет на чужбине или утонет, то душа его приходит в дом. Душа случайно умершей собаки бродит где попало.

Всякое тело имеет душу, и форма ее соответствует телу. Поэтому, если телу придать известную форму, то оно приобретет соответственную душу. А потому, если болит, например, горло, делают язычок, и душа его живет в этом язычке. Пойманную птичку, с которой дети играли, нельзя пустить, ибо она унесет душу.

Судьба души зависит от вида смерти.

1. Съеденный медведем живет до глубокой старости у Pal-n'igyvyn (хозяина леса), а утонувший — у Tol-n'igyvyn, потом идут в Mlyvo.

2. Самоубийца (повесившийся) попадает прямо в Mlyvo.

3. Умершие от эпидемии (эпидемию причиняет кровь, пролитая во время войны японцев, китайцев и русских) идут тоже прямо в Mlyvo.

4. Умерший от раны (ножом, луком, ружьем) живет в воздухе, как птица. Души таких несчастных ночью кричат с деревьев.

5. Убитый человеком, пока не получен txusind (выкуп), будет тоже летать в небе. Если за убитого отомстят кровью, то оба пойдут вместе в Mlyvo.

Ночная птица тахч величиной с ворона и такая же черная но клюв красный. Если ночью услышать ее крик, ее по имени назвать нельзя, а надо сказать atk.

Когда убивают человека, то слетается в деревню много этих птиц.

Эта птица (душа убитого) вселяется в мстителя за убитого и внушает ему храбрость. Ее изображение (vagn, taxчynnga) делают из корня ольхи и ставят корнями вверх, недалеко от raf'a над могилой убитого. Из корня надо сделать чхпaj этой птицы и всадить ей в рот ножик.

Возрождение души. Душа покойника иногда рождается вновь. Если родился мальчик с признаком, указывающим на происхождение его от умершего человека, то он еще до полной речи будет говорить слова, которые указывают на знание им прошлого. Когда он достигает уже до разумной речи, отец надевает ему шапку задом наперед и начинает спрашивать его про прошлое, потом тихонько говорит: «Ну, теперь довольно, забудь прошлое», и надевает ему шапку правильно. Тогда мальчик все забывает и будет долго жить. Если же отец этого не сделает, то мальчик умрет. Процедура с шапкой прогоняет milk'a.

II.

ОХОТА И РЫБОЛОВСТВО.

Жертвоприношения морю — Tol vyzn:d (fупуз:). 1. Когда наступает зима, и на поверхности моря нет ни одной полыньи, мужчины только своего xal'a (женщины не участвуют) отправляются в темный вечер к морю, делают прорубь, и каждый бросает через нее морю зажженное трутом дерево — «деревянный огонь». Потом дома «кушают», т. е. пируют.

2. Летом отъезжающие от берега с лодки бросают хозяину моря — Tol yz'dox из чашки для морских жертвоприношений — tol n'iч:.

Tol'y жертвуют всегда белую собаку, белую елку, все гладкое, чистое. Pal'y и Mif'y, наоборот, все вычурное, Kur'y — красную собаку, красного петуха, светлую чашку, водку.

В день переезда в охотничий балаган, вечером Pal-n'igyvyn'y, хозяину гор, делают чих-чugynd (жертвоприношение), при чем хозяин говорит: „Az'myr sikrá, urgur n'un'ujà, munkjà“ — „подарков нет больше, сделай, чтобы я не боялся, хорошо за нами смотри!“ Чих-чugynd делают перед определенным деревом (uigчхar — табуированное и запретное дерево); потом только кормят огонь, говоря: „Urgur in'jà, hiulan tugur mujà, pal'ax pong argujà — хорошо ешь, горных людей заставь нас пожалеть!“ Огонь не может делать чужой k:xal. Чистить огонь tugurmynd

может только хозяин — Yz'ing; чистка производится осенью в зимнике, а весною в летнике; мусор кладут в одно место. Мос' готовит огню тоже только yz'ing и его k:xal, но жертвоприношение может делать всякий. В первый же вечер дают жертвоприношение очагу: „Urgur in'jà pal'ax ponargjà nula n'ivux mungjà" — хорошенько ешь, сделай гору, чтобы пожалела меня, счастливым человеком стать!" Старые taxej (деревья с развилинами) складывают вместе и делают новые. Возле балагана есть uig-taxej, на которых вешают соболей, петли и пр. Слово ему: „Pal ponargjà n'ax hiulan — n'igyvyn mungjà!" — „гора, пожалей меня, меня удачливым в охоте на медведя сделай!"

Возле балагана есть uig-чхar, куда жертвоприношения бросают просто ложками — никаких чхпaj не делают. Кормят также kelnung an'x (в зад смотрящую суку) и 'Lymyz'n mam.

Пришедши с добычей, ее вешают на общий taxej, где она висит несколько часов, пока не подсохнет. Снимать шкуру может всякий, но из своего рода. Сваренную голову соболя украшают инау, кладут на переднюю часть очага, ближе к ponang (средняя нара), на палки, и через затылочное отверстие и ноздри напихивают рис, пучку, сарану, мось; потом всякий, кто хочет, ест и голову.

Когда сложили голову и кости в чумашки, делают жертвенные блюда и уносят кости в тайгу; там отыскивают дуплистое дерево, делают отверстие в дупле, кормят голову, и все кости и голову бросают туда.

Выдру кормят и хоронят точно так же, как соболя. Остальные звери uigynd kauk (т.-е. на них табу нет).

Когда находят в тайге пару рядом лежащих оленьих рогов взрослой особи, то обладание ими дает счастье гиляку.

Во время охоты с петлями (рочахir n'arxund) женщина не должна шить ничего нового, ни дать из своего дома что-нибудь другому, даже члену своего рода, если эта вещь ночевала в доме. Своего огня на улицу выносить нельзя. Нельзя пускать никого из гостей ночевать. В тайге можно в чужой балаган ходить, но не ночевать. Если соболь пойман в петле, чужой без позволения хозяина не может взять его руками, и вообще в период охоты не может дотронуться до пойманного соболя даже человек из своего рода, если он не участник охотничьей кампании; даже до убитого рябчика он не может дотронуться. Если кто-нибудь uigind — грех делает, ему не дают рыбу ловить, ни охотиться на речке, и не идут к нему на медвежий праздник.

Соболей при ловле не следует убивать собаками.

Поимка волка. В Ихдаме (северо-западный Сахалин) недалеко от юрты ставят дерево с развилкой с заостренными краями. Между развилкой и стволом привешивается юкола; волк вскакивает, чтобы ее схватить, засовывает лапу, которая ущемляется, и он не может ее освободить. Стрелять в волков грех.

Нерп ловят так: вокруг tos' (?) ставят сетку и сгоняют спящих на песке нерп, тогда они попадают в сеть.

Два раза в год (летом после горбуши и осенью перед соболем) делают мось. Зимою нужно непременно самому убить много собак (минимум 4), много мось сделать, летом переловить много медведей (это будет pal n'ivux txusind). Вообще из-за txusind много чего делают.

Когда ставятся петли и ловушки, т.-е. в период narxund, а также во время медвежьего праздника, и когда умер человек, с бабой спать нельзя.

III.

ПОСТРОЙКА ДОМА И СВЯЗАННЫЕ С ДОМОМ ОБРЯДЫ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ.

Под столбом кладут кремень и шиповник. Шиповник караулит против milk'a, а кремень, чтобы в дереве не было дырки, и тогда milk (злой дух) не пройдет. Дверь на восток.

Когда новую юрту кончают, устраивают праздник. На 4 вертикальных столбах (nas'ki xar) делают на каждом инау чхпај (чхпај efn (?) exlung; Ады-Тыми) в виде человеческого лица, для крепости дома, затем на поперечных стропилах (nas'ki) повязывают инау. Потом убивают собаку, привязав ее к крайнему к двери nas'ki xar'у, и кровью ее сердца мажут чхпај. Мясо собаки варят. Делают мось и кормят чхпајinau, kelgelnan'х или (в Аркыво) lymy̆znmam и piч. Затем ставят три небольшие ёлочки в очаге и повязывают их двумя саранками — повязанными пучкой (axz); повязки эти называются почему-то «маленький медведь». После этого в трех местах кладут под землей инау, в которую завернуто мось. Ночью, когда все улягутся, надо сжечь елки и сказать молитву.

В огне ближе к входу находится tugur-mam, а за огнем старик tugur-учх. Всеми яствами кормят tugur — хозяина огня; бросают в огонь и говорят: „Urgur injá, urlantaf mujá!“ (т.-е. „хорошенько ешь, хорошим домом будь!“). Потом кормят каждый

угол, приговаривая: „Urlan tugur mujásik urlaf parkjá, hiulan taf mujá ta vos'xejá“ — „хороший огонь будь, все хорошенько только делай, дающим удачу на охоте домом стань, не поломайся!“ (подразумевается, что тут-то старуха огня — tugurmam живет). Потом 4 инау кормят. Далее в левом переднем углу очага копают ямку, кладут туда жертвоприношения, говоря: „Urgur n'irá, nexlang kun k:xolaf xavryr hunivaguja“ — „хорошо поевши, своих детей заставь без болезней жить“, и после этих слов засыпают ямку. Наконец, кормят kel'nung anx — „в зад смотрящую суку“. Ночью, когда все улягутся, надо елку сжечь и прочесть молитву.

Когда в зимнике возобновляют очаг, кладут небольшие инау с жертвоприношениями. С вечера ставят три елочки, перевязывают их саранкой и пучкой, и потом, когда все ложатся спать, бросают через трубу вверх жертвоприношения: одно бросают женщины, другое — мужчины. Перед началом праздника очаг очищают, посыпают свежей землей и зажигают родовым огнивом.

Духи, живущие в доме.

Tav yzin — хозяин дома — 4 чхnaj, два мужских: два женских, все pila hejmar — старики. Tavyzing tugur yzing. Этот yzing раньше сородичем был. Его душа живет в юрте в tugur (огневище).

Когда юрта сломается, нельзя трогать tugur.

Если ломать tugur (ящик), то платят штраф.

Lymyz'n-mam — хозяйка порога. Она в рыбьей коже, горбатая, седая, убаюкивает плачущих детей. Она в углу у входа сидит возле чашек, которые ставятся по обе стороны порога, когда совершается церемония топтания порога при уходе женщины в чужой род.

IV.

ЖЕНЩИНА, РОДЫ И ДЕТИ.

Средство для любви.

Есть лекарство, чтобы заставить другого полюбить себя. Мозг кукушки примешивают к табаку (тогда человек скоро помирает) или зашивают в платье перо кукушки. Девушка ходит тогда, как сумасшедшая.

В Тенги одна девушка ни за что не хотела выйти замуж за жениха, который ее еще в детстве сосватал, но когда сделали oxt, она пошла за него.

Если спать с чужой женой насильно, то за это колотят и отбирают собак.

Когда женщина беременна, то на ее следах нельзя рубить дров; нельзя бить ее по лицу, даже шутя. В langraf (шалаш для родов) нельзя делать чих-чигупd (жертвоприношение), и как только родится ребенок, женщина возвращается в юрту. С 7-го месяца беременности жены муж не может ходить на охоту или уходить далеко петли ставить, но в langraf он ходить может. Варева из юрты родильнице приносить нельзя, а когда она возвращается из langraf, то до отпадения у новорожденного пуповины (kyr) она не может есть приготовленное на общем огне, и ей делают огонь в углу. Когда (пуповина) отпадает, тогда кормят огонь — чихчигп-тугur и устраивают пиршество. После этого она перестает быть нечистой — akilaf рач:kyt — и становится sik urland pornyng — чистой, и мужу ее уже можно по ее следу рубить дрова. Со дня рождения ребенка до отпадения пуповины — kyr vaxind — никто из живущих постоянно в юрте или даже ночующих гостей не может отлучаться из дому.

За месяц до родов нельзя туго вязать, чужому ничего нельзя починить. При трудных родах надо ящики отпереть, заплатку распороть, ружье развинтить.

Во время родов баба не должна кричать, иначе долго не родит. Если брюхо острое, выпуклое, то родится мальчик, если плоское — девочка. После 4 девочек непременно мальчик родится.[1]

Новорожденного умывают молоком матери 15 дней, потом моют холодной водой изо рта. Первый год моют все тело два раза в день, а потом только лицо.

Охрана ребенка. Палка, на которую вешают люльку, — exl-чигir: (?). Иногда вместо палки употребляют японскую саблю в бересте для отпугивания злых духов. Если ребенок умирает, то сохраняют все с амулетами до следующего ребенка, которому они опять служат; если не рождается другой ребенок, то хранят до старческого возраста.

Если ребенок умирает во время родов, то женщина целый год не должна ездить ни по речке, ни по морю: рыбы не будет. Над детской постелькой по обеим сторонам висят чхпаj — оружие: топорик, нож, лук и стрелы. Над изголовьем девочки вешают кусок невода. Все это подвешивают при первой болезни ребенка.

---

[1] У ороков женщина только во время родов находится в балагане; затем 10 дней ей варят на отдельном огне; мужчины не едят (вместе с ней), боясь потерять силу.

Если женщина не имеет детей, жена брата мужа отдает ей свой пояс (чik) и тайком — кусочек пояса своего мужа.

Имена. Имена дают по дедушке, но если слишком много внуков, то придумывают другое имя. Из чужого xal'a нельзя брать имен, иначе надо тому и свои имена давать.

Близнецы. Близнецы — tongч: — exlang (tongч: означает и двойню и бога, который рождает двойню). Tongч: может быть от Pal-n'igyvyn, т.-е. хозяина леса и Tol-n'igyvyn — хозяина моря.

Когда рождается двойня, то надо Pal-n'ivux'y устроить чих-чигynd: мось, саранку, пучку, рыбу редкую и т. д. в небольших количествах; сначала поставят, потом сами кушают.

Место, где делают чих-чигynd, называется чauf. Если близнецы умирают маленькими, тогда делают чхnaj — два или один смотря по тому, сколько умерло. Под чхnai делают балаганчик. Здесь же делают чих-чигynd перед отправлением в дорогу или на охоту, также по возвращении и когда болеют дети.

Жена Гибельки родила двойню; один из близнецов — медведь.

Изображение двойни — tongч: ставят в маленьком амбарчике. Если один из близнецов умирает, то ставят один tongч:, а если умирают оба, то два, но сросшиеся боками. Им дают чих-чигynd при полнолунии и при рождении луны. Родные и чужие жертвуют до третьего колена.

Когда умирает близнец, он уходит к своему отцу Pal-n'igyvyn, который его родил, явившись матери во сне.

Умершего близнеца не сжигают, а усаживают по-турецки в специально изготовленном домике и вколачивают кол, который его поддерживает.

Одевают его в белую рубаху и штаны и обкладывают стружками — инау. Мать близнецов после смерти также не сжигают, а одевают в белое и хоронят и тоже обкладывают инау. Согласно Б. Пилсудскому, так же поступают и с отцом близнецов.

Tongч: помогает ловить медведя и вообще на охоте. В случае болезни, особенно чахотки, tongч: кормят (Сляво).

Детоубийство. Детоубийство совершается иногда тайком или даже по приказанию отца малолетнего мужа женщины.

Женщину, обвиненную шаманом в отравлении мальчика, сына другой жены, били, срезали ей косу и бросили в погребальный костер.

Болезнь. Болезнь посылает или Pal-n'igyvyn или Tol-n'igyvyn, но каждый из них берет milk'a не из своего царства.

Milk бывает разной формы, часто красный, как кровь, и твердый, как камень, а когда входит в человека, то делается живой, «как-будто ходит».

Буйного сумасшедшего сажают в клетку (летом) и кормят; убивать нельзя.

Kxmàs'ind — болеть оттого, что не получил того, что видел и чего хотелось. Болеет или сам видевший или его семья. Тогда необходимо достать хоть крошку виденного, хоть мазок, и человек выздоровеет.

Гиляк Чурка[1] рассказал: «Когда я был маленький, я увидел собаку и очень хотелось ее иметь, но не посмел. Заболел (под мышкой). Мне снилось, что эта собака укусила меня в это самое место, где болело. Я совсем мертвый лежал. Тогда отец купил сейчас собаку — нужно было торопиться — и сейчас зажарил кусочек, и я стал поправляться».

Все подтвердили этот факт. Муж его нынешней жены тоже умер от kxmàs'ind.

V.

СПАСАНИЕ УТОПАЮЩЕГО.

Услышав крик утопающего, приходят к нему на помощь, давят на живот, чтобы вода вышла, стружками очищают ему рот и вставляют в рот палку. Потом завертывают его в шубы, крепко завязывают лицо (если он посмотрит на огонь, то умрет). Когда ун становится теплым, ему открывают лицо. Он дает чихчugynd Tol'y, потом совершает процедуру, называемую шavynd.

Гиляк утопал под разбившимся льдом. Его спасли и привели в юрту, где спаситель-хозяин и спасенный уселись друг против друга; перед каждым из них поставили по чашке с сараной и пучкой по обе стороны, и около каждого по белой собаке. Они уцепились крючками, которые держали в руке (имитация спасения) и тянули друг друга, говоря: «Ты доживешь до старости, я доживу». Потом, при уходе, спасенный ступил ногой в чашку хозяина и в свою, и они обменялись чашками. После обмена спасенный говорит: „Nixxaxrá — спасибо!" Если не обменяются, то один из них утонет. После этого делаются приятелями. И чужой xal надо спасать и даже хороших русских (не бродяг), но утопленника чужого рода не сжигают, а обкладывают палками.

После спасения и процедуры шavynd шаман должен про-

[1] Проводник Л. Я. Штернберга по Сахалину.

делать свою процедуру: он посылает своего духа kexn к Tol'y за маленькой душой, которая лежит там на постельке.

Когда утопавший возвращается в лодке, спасшись от смерти, он должен с женой старую чумашку сломать и сделать новую. Если не сломать, то муж и жена умрут.

Утопленник или съеденный медведем будут богами.

Утонувшего кладут в лодку; родные садятся в другую лодку и плывут не гребя; первую лодку с покойником пускают вперед, и куда ее снесет на берег, там и сжигают покойника. Вытаскивают тело на берег крючками. Близ места сожжения ставят инау. Когда тымовские гиляки едут в Тро, они, увидев инау, бросают в речку чих-чидупd (жертвоприношения).

Спасенный от смерти от медведя приносит Pal-n'ivux'y в жертву собаку и делает чих-чидупd.

VI.

ИГРЫ.

1. Игра в мяч — poj. Мяч — pulk — величиною меньше кулака и обшит рыбьей кожей. Играющие разбиваются на две партии. Начинается с того, что мяч подбрасывают кверху и потом его палкой отбрасывают по направлению к противникам. Те должны назад отбросить и не дать мячу далеко залететь. Если же мячу удалось миновать противника, тогда они передвигаются дальше, а за ними и другая партия. Когда мяч прикатится или прилетит, то каждый с палкой в руке старается отбросить его.

2. Pytyzand. Играющий несколько раз хлопает в ладоши и ударяет два раза нижними частями ладоней в нижнюю часть подбородка; при этом зубы щелкают ритмически. Потом ладонями бьют по щекам, слегка надутым, губы издают форцен — звук — и зубы щелкают. Затем бьют по вискам, по голове, по коленям.

Все это проделывается с такой головокружительной быстротой, что оно приводит в возбужденное состояние как исполнителя, так и зрителя.

3. Ter: nund — скакание на одной ноге.

4. Nastumarnd — прыгание через ремень.

5. Tigrkyr — прыгание опираясь о палку.

6. Tykyryd (амурское tykyryз:) — разновидность № 2.

7. Varnd (амурское varnз:) — гонка на лодках.

8. Чong-король. Узкая длинная доска имеет 3 параллельных ряда гнезд (ямочек) — до 83 — k:aryn^{n}учх (см. рис.). В одном

из крайних рядов вставлено в каждое гнездо по «солдату», т. е. по отвесной круглой палочке; в противоположном крайнем ряду соответственно вставлено во все гнезда тоже по одному солдату — круглой палочке, но уплощающейся в верхней половине в виде

. Гнезда среднего ряда — боевой линии — пустые. Играют четырьмя кубиками, каждая сторона которых имеет свой знак и свое название, а именно:

1) Чong — 1 большая ямка в центре и 4 маленьких по углам.

2) Kyr — 5 ямочек, расположенных так же, но все одинаковой величины.

3) Kor со знаком, напоминающим свастику.

4) Tvyr — рисунок, похожий на русское Ж.

5) Ton'з:á — две пересекающиеся диагонали, и в каждом из образующихся треугольников по ямочке одинаковой величины.

6) Mra — квадрат с взаимно пересекающимися 2-мя продольными и 2-мя поперечными волнистыми линиями.

Начинающий игру подбрасывает горстью все 4 кубика и смотрит, не выпал ли чong. Пока не выпадет чong, т.-е. пока кубик не стал стороной чong кверху, игрок не может делать ходов.

Сторона № 1 кубика дает право на один ход, № 2 — на два и т. д., сторона № 6 дает право на шесть ходов.

Если чong выпал, то король со средней линии меняется своим местом с ближайшим своим же солдатом; если еще один чong, то меняется со следующим на один ход; по остальным фигурам движется солдат, занявший место короля на средней линии. Раз уже был чong, то в следующий раз, во всяком случае, можно уже двигаться. Король только после первых чong делает ходы, потом

он дает ходить солдатам. Если солдат делает несколько шагов по средней линии и встречает солдата другого лагеря, он через него перескакивает, но не снимает, и только если тот стоит на месте назначения другого, он снимается. Нужно соображать, с какой фигуры делать ход, чтобы удалось снять противника.

При vong король, делая ход, считает только занятые места; пустые не в счет. Короля бить нельзя; если солдат дошел до него, он ложится и ждет другого хода. Vong вообще солдата не снимает, исключая только на двух последних гнездах. Король только при vong может ходить, в других случаях он ходит лишь тогда, когда у него один солдат остается. Снимают неприятеля только, когда он на месте назначения.

Во время игры надо громко выкрикивать то, что хочется: ку mra и т. п. Если королю уже не с кем меняться из своих солдат, то первый vong остается недействительным, но следующий дает королю право делать ход; за него может и солдат делать ход. Иной раз нужно комбинировать, чтобы перескочить через неприятельского солдата.

Основные правила игры. Солдаты переходят сначала на среднюю линию, потом подвигаются вперед в неприятельский лагерь, но назад не возвращаются. Когда на чьей-нибудь боевой линии (основной) уже нет солдат, то король может делать ходы, подобно солдатам, т.-е. по любому числу.

По мере выбытия из строя солдат или перемещения на среднюю линию, король при vong имеет право меняться со своим солдатом, не стесняясь расстоянием, но, конечно, не на средней линии. В начале игры короли стоят на средней линии у краев. Если король сделал обратные шаги, то его уже бить можно. Игра продолжается и после того, как король снят. Если старик тронулся уже назад, то солдат может бить vong'ом; если два vong под ряд, то король может итти назад.[1]

VII.

РАЗНОЕ.

Эксплоатация туземцев Сахалина русскими (рассказ Гибельки).

Купец Иванов сильно обижал гиляков, айнов, орочонов, амурских гиляков; он разорил тымовских гиляков и других. Он насильно навязывал пачки табаку, а потом брал за пачку 2—3 со-

[1] Привожу вариант игры, записанный мною со слов амурского гиляка Младзян, студента Института Народов Севера в Ленинграде.

Начинающий играть, после того как выпал vong, по числу выпавших

болей. Долги взыскивал он насильно, вламываясь в амбары, ломая сундуки, держа в одной руке револьвер и кинжал. Женщинам он давал какое-то oxt (см. выше стр. 335 «Женщина, роды и дети»), и они с ним спали. Потом он стал богат.

Но бог не забыл всех его дел. Однажды сын его поехал кататься по Амуру и утонул. Гиляки в Пронге узнали выброшенное тело и дали знать матери. Но, когда она приехала, тела не оказалось; она увидела одни медвежьи следы. По этим следам добралась до места, где медведь расправился со своей добычей. На месте пиршества осталось одно золотое кольцо. Мать плакала, плакала и вернулась назад. Сам Иванов, еще не старый человек, стал чахнуть, худеть; никакие лекарства не помогали. Наконец, он умер. Якут Семенчук был один из тех, которые копали ему могилу на кладбищенской горке. Но ямка наполнилась водой и сколько ни черпали, вода все прибывала. Это были слезы тех людей, которых он обижал. Эти слезы не пропадают. Рядом копали могилу другому, бедному человеку, и она оказалась без воды.

Хороший отец учит своего сына никого не обижать, ни над кем не смеяться.

Рабы — krygrys (1894).

В Куклях (?) krygrys, отданный за бабу. В Вайдах — krygrys Хюмик, хромая женщина; ее били, били, всякий ею помыкал, „времени не имела кушать“; спать с ней нельзя, ибо никто не хочет иметь детей krygrys. Были krygrys еще в Тонгах, Тэвах, Кутр. Atk (см. стр. 148, IV) Гибельки имел krygrys.

У гиляков тымовских и охотских один язык.

ходов (по верхним поверхностям кубиков), переставляет, начиная справа, через соответственное число гнезд своего солдата на среднюю линию гнезд. Потом то же с своей стороны проделывает партнер, и когда его солдату приходится стать на место стоящего уже солдата партнера, он его снимает.

После того как один из партнеров продвинулся до конца боевой линии, он при дальнейших ходах переходит на линию неприятеля (партнера) и там сбивает его солдат, и когда доходит до конца этой линии, он считается выигравшим.

Несмотря на то, что приведенное описание расходится с описанием сахалинской игры чопg у Штернберга, мы его помещаем, ибо оно может облегчить понимание вышеприведенного варианта игры, хотя тот во многом отличается от описанного Младзяном *С. Ш.*

Легенда о трех братьях-скалах в Александровском на Сахалине.

Три брата Heng пошли с медведем смотреть выброшенного кита (kern) и потом все обратились в камни. Два зубца — мать и дочь смотрят за ними.

Крысу нельзя убивать топором: нужно палкой. Жена Нахвун умирает от того, что ее отец убил крысу топором; поэтому же у него умер сын, а теперь дочь умирает.

Отношение к кровосмесительству у собак.

У собак, по словам гиляков, брат и сестра не совокупляются; исключения редки и приписываются milk'у. Собак за это убивают, в противном случае этот большой грех падает на хозяина; он будет наказан болезнью и пр. Отец и дочь у собак часто имеют сношения, но за это их не убивают.

Волосы можно бросать в любое место.

Спасенный от смерти от медведя приносит Pal-n'igyvyn'y чих-чидупd—в жертву собаку. На раненного медведем нельзя никому смотреть; только один старик или старуха ему раны перевязывают. Постель его завешивается парусом.

Дохлого медведя иногда кушают в нужде и поступают (с ним) как с убитым. Когда идут куда-нибудь (на охоту) и вообще по важному делу, берут всегда с собою предпочтительно ymgi (зятя).

В Мильквo у одного гиляка было две бабы. Однажды к нему в гости пришла дочь с внучатами. Она пошла ягоды собирать, а мужчины ушли на нерпу. Тогда бабы сварили внучат, съели их, убежали в тайгу и исчезли.

Чпуг-чхпаj. Если случилась пропажа, делают чпуг-чхпаj, изображение из травы, и бьют его (молотят); если чхпаj хороший, то на другой день потерянное найдут. Чпуг-чхпаj вешают над нарами и кормят, если неизвестно, какой milk причинил вред.

За кражу медвежьего мяса или удочки искривляется лицо.

Клептомания. Есть воры-клептоманы, например, Сэнтух из Ады-Тыми. Вследствие угрозы братьев убить его, он убежал в

Лунгво. Там он и жена продолжали то же. В нем одна душа — крыса, сидящая в брюхе. Соблазняющие его вещи светят ему в темноте. Гиляки ограничиваются отбиранием вещей.

Отец шамана Койныта из Тро заметил, что у него пропали штаны. Он стал шаманить, нашел у бабы в брюхе крысу, убил ее, а на другой день и баба умерла.

За оскорбление нужно драться на палках (чхarkirvand) или платить tхusind, либо насильно взять вещь. Часто даже убивают за оскорбление.

Гаданье с камнем parnxasind с котлом. Parnxasind отвечает благодаря чехп. Если котел качается прямо, то попал, если в сторону — не попал. Если попал, надо сделать деревянное чхпаj, повесить на шею и кормить его.

VIII.

ФОЛЬКЛОР.[1]

Сказка № 1. Два брата, ни матери, ни сестры, никого не было; сами живут себе помаленьку; жили-были. Весной пошли мишку ловить, один на одну сторону, другой на другую. Старший брат сел с—ть (за большой нуждой), и с неба удочка поймала (его) и взяла на небо. Младший брат искал и не нашел брата. Он вернулся домой один. Ночью, когда он спал, ему снилось (tyjnd), что пришел гиляк и сказал, что брат взят на небо «Ты будь осторожен, тебя тоже возьмут на небо». Проснулся, стал искать гиляка, нету!

Он взял длинную кожаную веревку и шест и сделал большой навес. Утром пошел с—ть, удочки спустились, подцепили и подняли его. Цепь оборвалась и упала. Он посмотрел, цепь совсем золотая. С цепью было 4 колокольчика (k:ongx): три больших, один маленький. Гиляк не тронул ничего. Целая куча цепей.

На другую ночь он спал, — кто-то цепь и колокольчик достает, и колокольчик звенит. Утром он не нашел, смотрел в амбаре — медвежьи головы. Он пошел рыбу ловить и поймал целую лодку мелкой, мелкой рыбы. Одна маленькая красивая рыбка

---

[1] Помещаемые ниже 2 сказки найдены в архиве Штернберга без гиляцкого текста. Весь остальной фольклорный материал, не вошедший в I том его „Материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора", предполагается издать особо. *С. Ш.*

незнакомая попалась; он ее положил в нос лодки. Подойдя к нерпе, он видит дым из юрты. Он думает: «Откуда это, не горим ли». Еще сидит на берегу и думает так.

В это время какой-то мальчик бежит к нему. Он поймал красивенькую рыбку и убежал домой. Он стал думать, что это за мальчик, надо посмотреть, узнать. Он пошел в юрту, посмотрел: две бабы, его старший брат, мальчик. Обе бабы — дочери Tly икTol-n'ivux'a, взяты на небо Tly-n'ivux'ом.

Старшая дочь сильно любит сахалинских гиляков, пустила удочку и вытащила гиляка. Потом младшая сестра пустила удочку и оборвалось. Младшая имела сына от одного из Tly-n'ivux'ов; она его не захотела, удочкой нельзя было достать; они спустились вниз.

Потерять колокольчик — значит потерять ум. Когда они взяли колокольчики, опять как будто ум пришел. Младший брат взял младшую сестру, и мальчик стал сыном этого брата. Жена стала рыбу чистить.

Старший брат сказал младшей. «Вот это твой муж, вот эта рыба твоя будет, иди, очисти и суши». Она взяла нож и пошла. Ее муж думает: «мало-мало покурю и потом пойду рыбу сушить». Он окончил курить, пошел на двор, и его рыба уже готова. Потом жили богато-богато. Колокольчик с вещами положили, и у них (все) есть.

Сказка № 2. Тылгунд (от Обона). Первый гиляк родился в Александровске. Рыбу ловил, поймал Tarmyk-чо, и ему нельзя убить ее, потому что это umgu, и опять ее живой бросил в море; на другой день опять поймал, — «море бросай, никому не скажи». Много раз это сделал. Летом рыба родила мальчика, бросила на берег, человек увидел: «Кто мальчик?» Если отец есть, так придет и возьмет. Отец узнал, взял мальчика, на берегу балаган сделал; рядом с мальчиком большой кинжал, который отец его взял с собой. Гиляк собрал траву (konxong), постель сделал, и они поселились, никто не знал. Спят, и ему снится, (что) рыба ему говорит: «Это твой мальчик, гляди, чтоб никто не узнал. Хорошо корми. Если другой гиляк посмотрит, то мальчик помрет. Рыбы тебе много будет, на охоте тебе много соболя, медведя». Много дней прошло, рыбы много было. Осенью пошел ставить петли, 50 соболей бог дал; медведя искал в хребтах, убил 3 медведей. Еще год дожидался, мальчик живо подрастает, мальчик стал кинжал с собой таскать, — ytk (отец) уже стар стал, — и бог мальчику много рыбы дал, тогда на мед-

ведя ходил, кинжалом много убил, никакого оружия, кроме кинжала; 30 медведей убил. Раз самый большой медведь пришел. Медведь хотел его скушать, он его кинжалом в голову, медведь живой убежал; опять мальчик домой пошел и лег спать. Опять ему „uyngid. Pal-n'ivux пришел, в голове дыра и кровь и говорит: „T'arty! ты нам постоянно голову рубишь кинжалом; если ты сильный, я тебя не убью, если я сильный, я тебя убью. Теперь вам будет uxmund". Мальчик опять пошел мишку ловить. Сам й большой медведь пришел; медведь сразу вцепился в кинжал, висевший на теле, и мальчику нельзя было достать его. Тогда они вступили в единоборство, долго-долго боролись, и оба упали мертвые.

Медведь спорил с бурундуком: «Я только собак боюсь». А бурундук сказал: «А я собак вовсе не боюсь». Первый: «Я стрелки боюсь», второй: «А я стрелки не боюсь». Медведь рассердился и царапнул лапой бурундука. Отсюда 5 пятен (? — неразборчиво. *С. Ш.)* на спине бурундука.

Петля сказала ловушке: «Лови себе сама, а я ловить не буду». Ловушка сказала: «Лови себе сама» и т. д. Поэтому ничего и не поймали.

Гиляки целую черемуху рубят ради ягод, но если «кровь пойдет» (красный сок), — бросают.

САХАЛИНСКИЕ ГИЛЯКИ[1]

I.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ГИЛЯКОВ И ЧЕРТЫ ИХ ВНЕШНЕГО БЫТА.

Подобно аиносам, на языке которых слово «аинос» означает «человек», и сахалинские гиляки зовут себя «нивух», что значит: человек, хозяин, гиляк.[2] Обычное их название «гиляки» образовалось, как мне думается, от искажения путешественниками слова «килэ», означающего «тунгус» на языке амурских гиляков, с которыми путешественники впервые столкнулись. И такое искажение могло явиться весьма легко благодаря тому, что гиляки нижнего течения Амура говорят тем же языком, что и тунгусы, которые, по их преданиям, составляют один «народ» с гиляками, гольдами и орочонами. Весьма возможно также, что, благодаря общности языка амурских гиляков и тунгусов, господствовавшие прежде в Амурском крае манджуры называли гиляков и тунгусов одним общим именем «килэ». Но любопытно и вместе с тем характерно, как легко возникает даже между первобытными народами национальная рознь: тунгусы с негодованием и гордым презрением отвергают свое родство не только с гиляками, но и с орочонами, говоря: «мы люди государские, крещеные, а гиляки и орочоны собаку кушают!»

Гиляки сами причисляют себя к монголо-манджурскому племени, утверждая, что гиляки и манджуры — «халь-няхр» («халь» — род, народ, племя, «няхр» — один). Народами родственными гиляки считают также китайцев и японцев, говоря, что манджур — «ытк-утгу» (отец, родоначальник, мужчина), а японец — «ытк-умгу» (родоначальница, женщина), — утверждение, которое станет ясно из дальнейшего изложения. Сахалинские гиляки говорят языком, общим с языком гиляков, живу-

---

[1] Настоящая статья была напечатана в „Этнографическом обозрении“ за 1893 год, № 2. В свое время на нее откликнулся Фр. Энгельс статьей в „Die Neue Zeit“. *Ред.*

[2] Амурские гиляки зовут себя „явесе“.

щих у устья Амура и по материковому побережью Татарского пролива, но совершенно отличным от языка нижнеамурских гиляков и тунгусов.

Что касается вопроса о появлении гиляков на Сахалине, то не подлежит никакому сомнению, что они — пришельцы с материка. Материалы переписи 1891 г., наблюдения и беседы с гиляками одинаково подтверждают в этом случае заключение, которое можно было бы сделать a priori. Перепись прежде всего доказала, что заселение острова гиляками шло от севера к югу. Предки гиляков сел. Тыки, напр., пришли из сел. Ныур, самого северного селения западного берега Сахалина. Из двух главенствующих родов в сел. Аркыйво один происходит из сел. Нянво (на севере Сахалина), другой из сел. Танги, жители которого, в свою очередь, принадлежат к старинному роду сел. Чомы (на материке) и т. д. Перепись далее доказала, что каждый род сахалинских гиляков — только ветвь рода, живущего по материковому побережью. Наконец, язык, религиозные представления, обычаи и нравы сахалинских гиляков тождественны с таковыми же у гиляков материкового побережья.

Даже самую форму переселения не трудно воссоздать себе воображением. Еще и до сих пор амурские гиляки имеют обыкновение отправляться каждую осень на своих тяжелоходных лодках на Сахалин с целью промышлять соболя. Одни идут в Агнево, другие в Мауко, третьи еще далее на юг. На их родине соболь несравненно лучше сахалинского, но он так редок, а охотников на него так много, что гиляки предпочитают покидать свои родные очаги на целых полгода и подвергаться всем опасностям 1000-верстного морского путешествия, стремясь к тем соблазнительным уголкам, где населения мало, а соболей можно бить сотнями. Ранней весной, нагруженные богатой добычей, они возвращаются к своим далеким очагам. Эти экскурсии на юг Сахалина сравнительно недавнего происхождения. Еще сто лет тому назад предки нынешних искателей соболя не ходили дальше Дуэ и речки Тыми, и самым северным пунктом их промыслов была в то время речка Вааз. И нет никакого сомнения, что раньше экскурсии за соболем направлялись еще дальше к северу. Должна же была существовать причина, которая заставила амурских гиляков удаляться все дальше от своей родины и передвинуть, наконец, арену своих промыслов на самый юг Сахалина, где соболь совсем плохой и где предки их вынуждены были купить у аинов те охотнические территории,

которыми они ныне пользуются. Этому причиной послужило постепенное заселение северного Сахалина гиляками с материкового побережья. Первоначально предки нынешних сахалинских гиляков отправлялись компаниями сородичей на Сахалин, подобно амурским гилякам в настоящее время, только на сезон для ловли соболей. Здесь они делали свои многочисленные западни по берегам какой-нибудь речки и ставили свои петли по натуральным запрудам, служившим переходами для соболей с одного берега речки на другой. Нет ничего удивительного, что в конце концов ежегодное хождение в один и тот же пункт на охоту заканчивалось переселением навсегда на богатый соболем остров.

Северный Сахалин (замечательно, что только северную часть острова гиляк зовет Сахалином, что опять-таки служит доказательством, откуда и по какому направлению шло заселение Сахалина) был особенно благоприятен для переселения. Прежде всего это были ближайшие к материку пункты: полдня-день переезда между обоими берегами пролива. Далее гиляки материкового побережья нашли на северном Сахалине, сверх обилия соболя, все прочие условия жизни, совершенно тождественные с таковыми же на материке: то же обилие и богатство пород рыбы (кета, калуга, сиг, сазан и проч.), обилие нерп и дельфинов. Только гилякам амурским не было расчета покинуть берега незаменимого для них Амура. Они не могут решиться на это даже и теперь, теснимые русскими поселенцами в их рыбных и лесных угодьях, вынужденные выносить на своих плечах всю тягость безвозмездной подводной повинности по Амуру. Конечно, были еще и другие причины, которые побуждали материковых гиляков выселяться на Сахалин, как теснота народонаселения, столкновения между родами и пр. Одной из этих причин могло служить манджурское господство с обязательной ежегодной данью, в виде соболя с души (нужно принять во внимание, что прежде соболь вообще был в 3-4 раза дороже нынешнего, а амурский соболь и теперь крайне дорог; один сорт, напр., ангунский, стоит 25—30 руб.). Интересны предания самих гиляков об отношениях их к манджурам в прежнее время: «мы были поселены», — говорили мне амурские гиляки, — «на берегах Амура манджурами, как *вольные* люди со званием «охотников», и мы были обязаны платить им ежегодно по соболю с человека. Сверх того, всякий раз, как гиляк приезжал в китайский город Сунгари (Сайсинг), он обязан был платить соболя, а ста-

росты селений по 3 соболя. В таком же положении были и орочоны. Манджурские чиновники вели списки населения и ежегодно летом они приезжали собирать соболиную дань. Сахалинские гиляки были свободны от этой дани, но манджуры проникли, наконец, и к ним, назначили им выборных старост. Такой староста был, напр., в Тангах. От манджуров именно гиляки получили все те предметы, которых сами производить не умели.

Не буду входить пока в разрешение вопроса о давности пребывания гиляков на острове, скажу только, что в момент их появления они обязательно должны были обладать всем тем хозяйственным инвентарем, каким они обладают в настоящее время (исключая, конечно, огнестрельного оружия). Ясно без комментариев, что без нарты и лодки, без прирученных нартовых собак, без железных орудий и пр. гиляк не мог существовать на Сахалине. Свои первые культурные произведения он мог сделать в местах особенно благоприятных, по крайней мере, в рыболовном отношении. Быть может, такою колыбелью и была река Амур.

Сахалинские гиляки, как их собратья на материке, многое и весьма существенное переняли у своих цивилизованных собратьев. Они заменили лук ружьем, свою деревянную и берестовую посуду — металлическими котлами. Они куют железо, искусно работают плотничными и столярными инструментами. Они строят юрты по манджурскому типу, делают печи и огромные трубы из камня. Они владеют японскими саблями и хранят дорогие копья, украшенные серебряной резьбой. Они носят халаты и рубашки из китайской и русской материи. Они пьют чай и варят рис и буду (особый сорт крупы). Они, наконец, уже стали сажать картофель. В недалеком будущем, быть может, они совершенно усвоят культуру своих цивилизованных соседей. Но на чем они остановились в своем самостоятельном культурном развитии?

Из всех заимствований, сделанных гиляками, самое серьезное и самое давнее, повидимому, есть употребление железа. И тем не менее, вследствие отдаленности их от центров цивилизации, оно привилось у них в очень ограниченной форме. Они не только не умеют обрабатывать руды, но не умеют выделывать даже инструментов. Самое железо у них еще недавно было крайне дорого. В их лодке и нарте нет ни одного железного гвоздя, хотя сами гиляки объясняют это другой причиной, чем недостатком железа. Еще поколение тому назад огниво было драго-

ценностью, и целый род, случалось, владел одним общим родовым огнивом. Еще и до сих пор самым священным способом добывания огня считается трение дерева о дерево, — способ, употребляемый при сожжении покойников. Все прочие заимствования в такой же мере можно поставить гиляку в заслугу, как турку дальнобойное английское ружье, но по своим последствиям эти заимствования неразрывно связали гиляка с культурой... Но вернемся к тому, на чем остановилась их цивилизация.

Еще и до сих пор основной пищей гиляка служат готовые продукты природы — рыба, дичь, ягоды, коренья; он еще не умеет приспособлять природу и споспешествовать ей в создании пищевых веществ. Он не садит и не сеет, не разводит домашних животных для мяса. Это — основная черта «дикого» состояния. Далее, традиции гиляков о том, что были времена, когда воду кипятили в корытах посредством раскаленных камней, воспоминания о деревянной посуде, обмазанной глиной, и отсутствие всяких воспоминаний о глиняной посуде убеждают нас в том, что гиляки никогда и не были знакомы с гончарным искусством даже в элементарной форме. Это опять-таки — черта состояния «дикарей». На ряду с этим имеем другой факт — приручение собак для нартовой езды, — черта, которая поднимает их на одну ступень, на первую ступень варваризма (употребляя терминологию авторитетного писателя Моргана). Но самым характерным фактом в вопросе о культурном уровне самостоятельного развития гиляков, фактом, решающим и дающим возможность для широких этнографических сближений, служат их семейно-родовые учреждения, детально мною изученные.

II.

СЕМЕЙНО-РОДОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ.

Наблюдая семью у гиляков, мы сначала не замечаем в ней ничего особенного. Как у многих других инородцев наших, гиляки покупают себе одну, две, ранее три жены, которые являются общественно-признанными его женами, равно как и дети его, работающие вместе с ним, содержимые им и к которым переходит имущество его после смерти. Супружеская верность жены охраняется, как это увидим ниже, вооруженной рукой. Словом, форма брака совершенно, повидимому, индивидуальная. Но при ближайшем знакомстве с внутренним строем жизни гиляков

мы натыкаемся на целый ряд явлений, которые стоят в противоречии с этой формой брака. Прежде всего бросается в глаза, что гиляк зовет отцом (ытк) не только своего общественно-признанного отца (родного), но и всех братьев своего отца, не только родных, т. е. 1-й степени родства, но и всех самых отдаленных степеней, а жен этих братьев своего отца он зовет, как и свою родимую мать — матерями (ымк). Равным образом гиляк зовет матерью (ымк) всех сестер своей матери, а их мужей — отцами (ытк). Дети братьев, равно как и дети сестер, всех степеней родства, зовут друг друга «руер» (= брат и также соответствует немецкому слову Geschwister = братья и сестры). Таким образом получается странное на наш взгляд явление, что человек может иметь огромное число отцов и матерей, уж не говоря о братьях и сестрах, и часто такие отцы и матери бывают моложе своих детей. Но в то же время сестер своего отца и братьев своей матери гиляк уж не зовет «ытк» и «ымк», а «эдр» и «апп».

Для других форм родственных отношений у гиляков существует целая серия названий, доказывающая, что не бедность языка послужила причиной странной для нас родственной терминологии. Такая же терминология существует у ирокезов и других индейских племен Северной Америки, равно как и у некоторых племен в Индии, но у них она давно уже не соответствует действительности; у гиляков же эта терминология хотя и не вполне уже соответствует действительности, но только не вполне. И теперь каждый гиляк имеет супружеские права (не считается грехом) на жен своих братьев всех степеней родства и на сестер своей жены. Этого права лишен только старший брат относительно жен своих младших братьев. Это ограничение — новейшего происхождения, и самое существование его как бы подчеркивает законность коллективных супружеских прав младших братьев на жен своих старших братьев и на всех сестер своей жены. Этими правами не всегда уже и теперь пользуются гиляки, и не без неудовольствия и даже насильственных протестов смотрят во многих случаях на отправление этих прав заинтересованные лица, как это увидим впоследствии; но юридически, так сказать, они существуют, отправление этих прав не считается прелюбодеянием, ненаказуемо, даже совершается часто открыто с согласия братьев и мужей сестер жены. Таким образом современная индивидуальная форма брака у гиляков является новообразованием, и крупные переживания старого

строя родового брака, сохранившиеся до сих пор, сближают ее и с знаменитой, так называемой «Punalua-familly», существовавшей еще в первой половине нашего столетия на Сандвичевых островах (Гаваи), где такие же, как у гиляков, взаимные права на жен своих братьев и сестер своей жены существовали без ограничения. И что еще более удивительно: точно так же, как в Punalua-familly мужья сестер и жены братьев называли друг друга punalua (компанион, половинщик, товарищ, друг) — слово, давшее название самому учреждению, так и у гиляков эти категории лиц называют друг друга «навх» (слово, означающее буквально то же, что у сандвичан punalua). До такой степени поразительно сходны бывают даже до мелочей первобытные учреждения народов, живущих в разных частях света, отделенных друг от друга океанами.

Эта форма семейно-родственных отношений лежит в основании общественной организации гиляков, в основании их родового устройства («халь» — род, также сородичи).

Из того, что говорилось о первобытной семье гиляков, само собою вытекает, из кого составляется их род. Все братья (всех степеней родства) отца какого-нибудь гиляка NN — суть его отцы (ытк), их отцы — его деды (ате), их дети — его братья (руэр), их внуки — его дети (ола) и взаимно. Вот эта-то огромная семья дедов, отцов, детей, братьев и сестер и составляет род гиляка. Понятно, что таким образом составляющийся род может насчитывать в своей среде огромное число человек. В одном роде, живущем на северном Сахалине, я насчитал 150 человек, а между тем он — только ветвь рода, живущего на материке.

Но род гиляков организуется на мужском начале. Хотя дети сестры жены NN — его дети (ола) и они считаются братьями его собственных детей, но если эти сестры жены замужем за гиляками другого халя, то они, т. е. дети этих сестер, будут чужие по отношению к роду NN. Равным образом только жены сородичей и их незамужние дочери принадлежат к роду, и, наоборот, вышедши замуж, женщина переходит в род мужа, хотя расторжение брака приводит ее опять в род отца. Вот начала, которыми регулируется жизнь рода:

I. В роде есть только четыре степени родства: дед и бабка (атк и ытик), отцы и матери (ытк и ымк) братья и сестры (руэр) и дети (ола). Сородичи зовут друг друга, в отличие от чужеродных, «халь». Для отличия родных братьев от родных 1-й степени родства прибавляют слово *халь*, так что братья по роду —

халь-руэр, родовые отцы — халь-ытк и т. д. Старший в роде, о роли которого буду говорить ниже, называется «халь-геймар». Сородичи в качестве общественной единицы, судящей и действующей, носят название «халь-нивух».

2. Брак внутри рода безусловно запрещен. Это — основной и ненарушимый принцип рода. Как ни широки супружеские права гиляков на женщин упомянутых категорий, как ни широки взгляды гиляков на отношения мужчин к женщинам вообще («любовь все прощает»), но *внутри рода* не только брак, но и прелюбодеяние не встречается даже по исключению.

3. Жена умершего гиляка переходит по решению рода к одному из руэров покойного, обыкновенно младших его; если даже она достанется руэру, который старше покойного, то он обязан содержать ее, хотя не может жить с ней, как с женой. Но никаким образом жена умершего гиляка не может переходить к лицам восходящих и нисходящих линий родства с покойным, т. е. к его халь-ытк'ам, атк'ам, оля'м. И вообще, как общее правило, всякая женщина, жившая в качестве жены (фактически) с кем-нибудь, ни при каких условиях не может принадлежать кому-нибудь из восходящих и нисходящих линий родства с первым ее мужем. И это правило соблюдается так же строго, как и запрещение внутреннего брака. Понятно, поэтому, что на многие браки, заключенные у нас между близкими родственниками, гиляк смотрит, как на кровосмешение. Отсюда вытекает крайняя необходимость для гиляка знать всех своих сородичей, которые часто бывают очень многочисленны и, вдобавок, разбросаны в самых отдаленных пунктах гиляцкой оседлости. Это-то знание своего рода составляет один из элементов умственного воспитания гиляка. От отца к сыну переходит это знание, оно обновляется жизнью и составляет достояние всего рода. В сомнительных случаях родства вопросы решаются старшими в роде.

4. Халь содержит всех стариков, больных, неспособных к труду и прочих беспомощных лиц. Обыкновенно это выполняется ближайшими родственниками, но, за неимением таковых, содержит такое лицо та юрта халя, где лицо это желает поселиться. «У нас нет нищих», — говорил мне один гиляк: «если кто беден, кормит его халь».

5. Члены рода связаны общими жертвоприношениями и празднествами. Всем известный «праздник медведя» совершается не отдельным селением, а родом, хотя к участию в нем при-

глашаются гости из других родов. Покупает медведя кто-нибудь один из рода, но все расходы по празднику покрываются сородичами. А расходы эти доходят иногда до нескольких сот рублей. Съезжаются со всех сторон сородичи и масса специально приглашенных гостей чужеродных, которых надо угощать и кормить в течение многих дней, и не только их самих, но и их многочисленных собак, пожирающих за время праздника много тысяч корму. Совершенно неосновательно мнение, что праздник медведя носит религиозный характер, или что медведь считается гиляками божественным или духом. Праздник медведя — чисто родовой. Естественно, что были времена, когда удачное нападение на медведя, — нападение, совершавшееся по тем временам коллективно, целым родом, — бывало истинным торжеством для рода, который за общей трапезой пожирал огромного зверя. Так как нападения на медведя удобнее всего было делать зимою, когда спящего зверя захватывали в его берлоге, то увековечился обычай справлять этот праздник зимою. Практика столетий выработала целый ритуал праздника, который, как все старое, принимает в глазах варвара характер чего-то священного и ненарушимого. Все жертвоприношения на празднике относятся не к медведю, а к богу тайги, хозяину медведя — «Паль-нивух'у». Понятно также, что и сам медведь получил почетное значение: его мясо не может быть брошено собакам, его нельзя есть с приправами и т. д. Сам Паль-нивух отомстит за такие оскорбления, приказав другим медведям кусаться особенно больно. Итак, праздник медведя — праздник родовой, и на этом основании женщины, как переменный элемент рода, не присутствуют при убиении медведя, хотя участвуют в поедании его. Огонь в той печке, в которой варится мясо медведя, разводится не иначе, как родовым огнивом. С этим огнивом у гиляков связан трогательный обычай. Когда род разделяется и часть его выселяется в другое место, старший в роде (халь-геймар) отламывает половину огнива и вручает старейшему из отъезжающих. Этим огнивом переселенцы зажгут на новом очаге огонь на празднике медведя; оно же будет передаваться из рода в род для той же цели. Отсюда выражение «ломать огонь» стало означать расселение рода. Этот обычай напоминает нам Грецию, где покидавшие родину для основания новых колоний имели обыкновение брать с собою священный огонь родового алтаря.

Другой родовой праздник совершается весной перед ловлей нерпы. И на этот раз расходы на угощение принимает на себя

род. С наступлением вечера, с восходом луны, все мужское население рода (и в этом случае женщины исключаются) выходит на берег моря. Сюда выносят в длинных корытах все те изысканные яства, которые, тщательно приготовленные, оставались нетронутыми до момента жертвоприношения. Тогда все присутствующие садятся на корточки и бросают в море, как жертву божеству, по пригоршне из каждого корыта, произнося при этом обычную формулу молитвы: «Кур ніонгу-хіа!» («Боже, пожалуйста!»), затем собираются в одну юрту, где начинается угощение, в котором принимают участие и женщины.

6. Халь гарантирует жизнь и безопасность каждого из своих членов от покушения на него лиц другого халя. Средством служит родовая месть.

Водворение русских в крае, правда, значительно ослабило действие этого института, но не уничтожило его. Всякое убийство, намеренное или не намеренное, влечет за собой родовую месть. Ближайший сородич убитого, — отец, сын или брат его, а за неимением их другие сородичи, — должен, употребляя образное выражение гиляков, «поднять родные кости» (ныньво йозынедж), т.-е. убить убийцу или, по крайней мере, кого-нибудь из его халя мужского пола. И ярость мести так велика, что не щадятся даже новорожденные дети. Мне приходилось слышать, что несчастные матери таких детей из страха пред мстителем не отступают ни перед какими средствами, чтобы замаскировать пол новорожденного. Из действия мести исключаются только женщины. Понятно, что с первого же момента убийства начинается мучительная, тягостная пора для обоих родов. Род убийцы живет под настоящим дамокловым мечом, ожидая удара из-за всякого угла, во всякое время и на всяком месте. Род убитого лихорадочно выслеживает свою жертву, которая настороже и, во всяком случае, не намерена дешево отдать свою жизнь. В то же время с первых же моментов после рокового убийства род убийцы посылает какое-нибудь лицо нейтрального халя (непременно нейтрального: сородича убьют) к роду убитого с извинениями и предложением выкупа. Но не всегда и, во всяком случае, не скоро получается согласие; иногда проходят годы, пока, утомившись безуспешным преследованием, род мстителя соглашается на примирение.

Опишу один из многих вариантов процедуры примирения и выкупа. Каждый из враждующих родов выбирает себе из какого-нибудь нейтрального халя умного и красноречивого че-

ловека («хлай-нивух'а» — буквально: оратора, — от глагола «хлайндж» — говорить и существительного «нивух» — человека). Эти последние будут посредниками между сторонами. Каждый род снабжает своего хлай-нивуха шелковым халатом, такой же шапкой, луком, стрелами, копьем, иногда и японской саблей. Это официальная, так сказать, форма посредников. И вот в один прекрасный день вооруженная депутация халь-нивухов (сородичей), с мстителем и хлай-нивухом во главе, появляется вблизи враждующего селения. Тут, где-нибудь в ближайшей тайге или на берегу речки пришельцы разложат огонь, располагаясь, так сказать, лагерем. Отсюда-то и отправляется хлай-нивух мстителей в селение убийцы, где в одной из юрт собравшиеся сородичи его (халь-нивухи), со своим оратором во главе, ожидают посла. Последний, усевшись и закурив трубку (непременно своим собственным огнем), начинает излагать требования выкупа. Роль хлай-нивуха в том и состоит, чтобы выговорить как можно больше. Сородичи убийцы отвечают извинениями и просьбой об уменьшении условий выкупа. Но хлай-нивух мстителей, упорно стоя на своем, гневно удаляется. Вслед за ним идет хлай-нивух убийцы, пытаясь вступить в переговоры со своим собратом по оружию. Не раз оба дипломата усаживаются на землю, закуривают свои трубки каждый своим огнивом, пока, наконец, не достигают лагеря мстителей, где переговоры продолжаются. Случается, что в течение 2—3 дней хлай-нивухи снуют таким образом из одного лагеря в другой. Наконец, соглашение достигнуто. Вот компания мстителей начинает приближаться к селению, а им навстречу идут сородичи убийцы, и обе стороны, наконец, останавливаются друг перед другом на расстоянии выстрела из лука. Впереди, с одной стороны, сопровождаемый своим хлай-нивухом в парадной форме, выступает мститель с копьем и натянутым луком, с другой — убийца тоже с натянутым луком, рядом со своим хлай-нивухом. Лук каждого противника направлен прямо в сердце врага... Секундная вспышка — и кровь может пролиться. Но хлай-нивухи строго удерживают противников, твердя им про мир и забвение. И это не обряд только, ибо бывали случаи, когда в эту минуту мститель закипал гневом и убивал противника на месте. Тогда противники одновременно бросают оружие, бегут друг другу навстречу и кидаются в объятия. Примирение состоялось, и сородичи мстителя вместе с последним мирно входят в юрту убийцы, где перед нарами расставлены договоренные вещи выкупа и где приготовлено при-

личное упощение. По другому варианту, мститель и убийца становятся близко друг против друга, упираясь каждый своим копьем в грудь другого, и в то время как хлай-нивухи призывают их к примирению, сородичи каждой стороны проводят между ними по собаке и затем убивают этих животных копьями (кровь за кровь).

Весьма естественно, что выкуп платится соразмерно состоянию убитого и богатству рода убийцы. Это объясняет нам происхождение старинных наказаний за убийство у народов германского и славянского племени, у которых штраф (вира) за убийство платился неравномерно, смотря по званию и состоянию убитого. Естественно также, что ненамеренное убийство влечет за собою гораздо меньше выкупа, чем намеренное. В платеже участвует весь халь убийцы, каждый по состоянию. Убийство внутри рода находит себе мстителей в ближайших родных убитого и брате его матери (т.-е. лице чужого рода, и этот последний получает половину выкупа). Ненамеренное убийство внутри рода у амурских гиляков остается без последствий.

Хлай-нивухи получают в вознаграждение за свои труды свой парадный костюм, вооружение и собаку. В заключение о мести должно сказать, что месть у гиляков является обязательно-священным долгом. И в жизни приходится быть снисходительным к явлениям этого рода. Гиляки мстят часто, не имея к этому никакого расположения, по обязанности. Месть распространяется и на случаи доведения кого-нибудь до самоубийства, но в этом случае дело кончается выкупом или нанесением имущественного вреда виновному.

Одним из видов родовой мести является война. Войны между родами, с появлением русских, прекратились; но воспоминание о них живет в народной памяти, о них рассказывают в сказках, поют в песнях. Поводами к войне чаще всего служили женщины. Похитит гиляк женщину, потом попадается в руки сородичам похищенной, его убьют, — и повод к войне готов. И вообще обиды, нанесенные целым родом, кончались войной. Объявление войны не предшествовало. Раз род нанес кровную обиду другому роду, он уже ждал нападения во что бы то ни стало. И, действительно, в один прекрасный день все взрослое население обиженного рода, вооруженное луками, копьями и ножами, отправлялось в поход, смотря по времени года, на лодках или на нартах. Нападение обыкновенно совершалось ночью. В ожидании его все взрослое мужское население, вооруженное, собира-

лось в одну юрту. Женщины и дети оставались одни в других юртах, так как, по международному праву гиляков, женщины, дети, а также имущество врага считались неприкосновенными во время войны. В каждой юрте имелся тайный выход на случай неожиданного нападения. При первой тревоге воины выходили потайным ходом и делали где-нибудь за юртами засаду. Бой продолжался, по одному варианту, ночь, по другим — дольше, но несомненно, что существовал обычный срок для побоища. По миновании положенного срока, неприятель удалялся, а подвергшиеся нападению начинали считать убитых. Если с их стороны пало меньше, чем у нападавшей стороны, то дело оставалось без последствий; в противном случае, для них являлась обязанность ответить войной за нападение. Нападавшая же сторона, во всяком случае, должна была себя считать удовлетворенной. На случай столкновения на море с лодкой воюющей стороны, которая могла пожелать обменяться стрелами, на лодках имелся в носовой части подъемный бруствер для защиты от неприятельских стрел.

О прежних воинственных наклонностях гиляков красноречиво свидетельствуют хранимые ныне, как драгоценность, тяжелые копья с серебряной резьбой, копья, которые еще очень недавно служили не для одного только украшения.

7. Род в некоторых случаях, впрочем, весьма редких, усыновляет лиц чужого рода. Роду всегда было выгодно иметь как можно больше членов в своей среде. С другой стороны, существование личности вне рода или во вражде со своим собственным родом было вещью весьма тяжелою. Во время переписи приходилось встречать нескольких человек, которые заявляли, что весь их род вымер. В таких и подобных случаях на помощь приходит чужой род с правом адоптирования. Без сомнения, во время войн, когда случалось, что все мужское взрослое население падало в битве, женщины брались в род победителей в качестве жен, а дети мужского пола адоптировались en masse. Адоптированное лицо принимается в одну какую-нибудь семью в качестве сына или брата и этим самым зачисляется и в род. В одном селении на севере Сахалина мне пришлось встретить одно благоденствующее и многочисленное семейство, которое много лет тому назад было адоптировано главенствующим родом селения. Явилось оно с охотского берега, бедное и голодное, и просило о принятии в род селения, что означало, вместе с тем, кормить его и поддержать до лучших времен. В настоящее

время это семейство составляет гордость усыновившего его рода. Но вообще случаи адоптирования редки, особенно семьями, ибо этим ограничивается для рода число женщин, с которыми вступление в брак дозволительно (внутри рода брак запрещен, как сказано выше).

8. Род составляет юридическую единицу по отношению к долгам сородичей. В случае несостоятельности сородича и его ближайших родных, род обязан принять на себя долг несостоятельного.

9. По общему правилу имущество не должно выходить из рода умершего. О наследовании в частности будем говорить особо. Пока скажем только, что у гиляков в этом отношении действует буквально известное правило XII таблиц: «Si suos heredes non habet, gentiles familiam habento» (за неимением близких родственников, род является наследником).

10. Халь регулирует дела общины. Мы уже видели роль его в делах родовой мести. Когда умирает гиляк, халь-нивухи решают вопрос, к кому из «руэров» покойного должны перейти его вдова и дети. Перед собранием сородичей умирающий гиляк изъявляет свою последнюю волю.

Вообще, никакое чрезвычайное событие не обходится без участия рода. Споры между сородичами решаются не всеми сородичами, а общепризнанными в роде за уважаемых, красноречивых и умных людей (хлай-нивух). В случае спора между лицами разных халей, смешанное собрание хлай-нивухов решает дело. Так, напр., решаются дела о кражах у амурских гиляков, у которых такое смешанное собрание налагает в таких случаях больший или меньший штраф. Старший в роде (халь-геймар) сравнительно еще недавно (одно, два поколения тому назад) был общественным главой, старостой рода. Его преемником являлся следующий за ним по летам халь-геймар. Вмешательство манджуров и появление русских на острове вызвало исчезновение этого института. Но халь-геймары никогда не играли роли патриархов с неограниченной и наследственной властью. Такой власти у гиляков не имеют даже отцы над сыновьями. В настоящее время роль старейших в роде сводится только к руководительству религиозными обрядами, решающему мнению в вопросе о старшинстве в линии родства и т. п. вопросах, где годы играют особенную роль для компетентности суждения.

11. Роды бывают часто рассеяны в очень отдаленных друг от друга пунктах. Но, разделившись, сородичи продолжают

помнить друг друга, ездят друг к другу в гости, оказывают друг другу помощь и покровительство. Скрывающийся от преследования мстителя гиляк найдет безопасность и вооруженную защиту в отдаленном селении сородичей. Обеднеет гиляк или год выпадет неудачный, он переезжает на время для поправки к сородичам. На западном берегу Сахалина редко найти селение, в котором бы все население принадлежало к одному роду: таких селений всего 5—6 (Пяново, Танги, Тыки и еще два — три незначительных селения). По большей части в селении 2—3 рода. Происходит это отчасти оттого, что гиляк часто бывает вынужден покидать свой род и переселяться, ища для себя более благоприятных мест в рыболовном отношении, а переселение не представляет никаких затруднений, ибо гиляки радушно принимают переселенцев из чужого рода. А далее обычай многих зятьев переселяться в род жены не мало содействовал перемещению родов. Последний обычай, быть может, остаток архаического родового быта, основанного на женском начале, по которому мужья шли в род жены, а не наоборот, как это делается теперь; часто, по особому договору с тестем, зять переселяется в род первого для совместной работы с ним (подробнее об этом ниже).

12. Халь имеет общее кладбище, недоступное для чужеродных. Всем известно, что сахалинские гиляки имеют обыкновение сжигать своих покойников. Ко дню сожжения рассылаются приглашения ко всем сородичам умершего, и только чрезвычайное препятствие удержит гиляка от исполнения последнего долга пред сородичем. Когда «живой» огонь, добываемый в этом торжественном случае посредством трения, уничтожил останки покойного, над местом, где остался пепел и мелкие косточки трупа, делают низенький, закрытый со всех сторон навес, а рядом с ним, в некотором расстоянии, делают крошечную юрту, лучше сказать, деревянный ящик в квадратный аршин, с крышей. В этот ящик помещают чашку и блюдечко покойного, трубку его, деревянную куклу, украшения (если это была женщина) и прочие мелочи. Таким образом является целый ряд юрт — гробниц рода. Когда род живет в разных селениях, умершего хоронят в его селении. Но где бы ни умер гиляк, его прах должен покоиться рядом с его сородичами. Если человек умирает на чужбине, сейчас же извещают об этом сородичей, которые приезжают и увозят тело для сожжения на родину. Если дело происходит летом, труп сохраняют в холодном месте до зимы, когда на нартах его перевезут на родину. Но если даже

гиляку приходится быть сожжену на чужбине, все-таки одну косточку бережно поднимают, привязывают к куску дерева и отсылают на родину. Там над ней сделают навес и рядом построят юрту. Смерть сородича вызывает траур. Мужчины и женщины распускают косу на более или менее продолжительное время, смотря по близости родства и любви к покойному. Некоторые носят траур пожизненно.

Таким образом, родственные и общественные узы привязывают гиляка к своему роду. Без особенной нужды гиляк не покинет селения своих сородичей, гробниц своего рода. Где бы гиляк ни разбогател, он в конце концов вернется на родину. Пишущему эти строки приходилось видеть гиляков, совершенно обрусевших, выросших на службе у русских, но которые, женившись, обзаведясь хозяйством, возвращались в селение своего рода. И это так легко сделать. Гиляку нет надобности непременно строить юрту, так как в любой юрте его рода найдется на нарах 2—3 кв. аршина для семьи сородича. Ему нет надобности даже в лодке и сетке: всегда он найдет владельцев таковых, с которыми он будет ловить рыбу на равных правах. Неизбежная принадлежность каждого гиляка к большому родовому союзу наложила неизгладимый отпечаток на весь духовный склад его, на характер, нравы и умственное развитие. Эта привычка все обсуждать сообща, эта необходимость входить в интересы своих сородичей, эта круговая порука в делах мести, эти общие праздники и жертвоприношения, эта братская связь многочисленных отцов, братьев и детей, наконец, эта необходимость и обыкновение жить в больших юртах в сожительстве с десятками себе подобных, — необходимость, заставляющая гиляка постоянно жить на глазах других, — все это должно было выработать характер социальный, общительный, разговорчивый, серьезный и чувствительный в делах чести.

Войдите в одну из тех больших зимних юрт, которые так часты на севере, войдите в один из таких муравейников в зимний вечер, и вы будете приятно изумлены. Громадная юрта озаряется только пламенем печей, в отдаленных углах совершенно темно, но вы услышите солидный говор стариков, громкие разговоры пожилых, веселый смех, шутки и музыку молодежи. Здесь не скучают...

Попробуйте вступить с кем-нибудь в разговор об их жизни, нравах и проч. — вас окружит вся юрта. С серьезным интересом взрослые слушают и отвечают. Взгляды детей не отрываются от

вас. Глаза горят огнем ума и увлечения. Вам отвечают серьезно и сознательно; только внушите им доверие к себе. Вы почувствуете расположение к этим варварам... И никогда не застаивается, так сказать, здесь жизнь, потому что каждый день приносит какое-нибудь маленькое или большое событие в жизни селения, каждый день приносит, наконец, новых гостей с новыми темами для разговора. В каждой юрте вы найдете много таких гостей, которые часто гостят по неделям, и хозяева за все это время кормят их и их собак.

Гиляки очень гостеприимны, любят ездить в гости и принимать гостей. Приезжают не только сородичи и родственники жены, но и посторонние, просто друзья. В юрте часто живут люди разных родов, к которым съезжаются гости и сородичи со всех мест гиляцкой оседлости. Представьте, сколько новостей приносит каждый зимний день. Зима — любимая пора для разъездов. Этот благородный обычай гостеприимства имеет еще и другую хорошую сторону. В черный год, когда нехватает пищи у гиляка ни для себя, ни для собак и купить не на что, гиляк не должен протягивать руки благодетелю; он спокойно отправляется в гости, зная очень хорошо, что со временем ему отплатят тем же. Много гостей встретите и летом. И в это время года гиляк редко живет один в юрте; всегда с ним одна, две семьи его братьев или других сородичей. Несмотря на долгое подчинение окитаившимся манджурам, несмотря на губительное влияние проходимческого населения Амурского края, гиляки и в нравственном отношении сохраняют много добродетелей первобытных племен. Но участь их строя жизни решена бесповоротно. Еще одно-два поколения, и гиляк материка совершенно обрусеет и, вместе с выгодами культуры, он усвоит и все ее пороки. Нужно отдать справедливость гилякам: они не легко отрекаются от родных традиций, но они поневоле поддаются. Они сначала негодовали и недоумевали, встречая кругом обманы и эксплоатацию, но постепенно кончат тем, что возьмутся за то же оружие. Дольше всех имеют шансы сохраниться сахалинские гиляки, как наиболее удаленные от центров оседлости. Но и на них русское влияние оказывает свое действие. Со всех селений ходят на заработки и ездят за покупками в Николаевск, и всякий гиляк, возвращающийся с заработков в родное селение, приносит такую же атмосферу, какую приносит в русское село парень, вернувшийся с заработков в больших городах. Кроме того, заработки в городах с их переменным счастьем все больше

и больше уничтожают то первобытное равенство, которое составляет преобладающую черту несложной экономической жизни таких народов, как гиляки. Вместе с богатством, нажитым среди новой среды, люди вносят и экономические обычаи этой среды. Но не будем пока заглядывать в новые явления жизни гиляков; вернемся теперь к их еще нерасшатанным пока устоям.

III.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ.

В многобожии гиляков господствующей чертой является антропоморфизм, но в основании его лежит боготворение силы природы. Так, огонь является у них божеством, правда, только «мало-мало божеством», но все-таки таковым. На вопрос, «почему?» гиляк отвечает: «а без огня как жить?» Считается грехом потушить огонь на очаге, даже повредить ограду очага — грех. В сезон ловли нерпы, или когда в юрте есть новорожденный, и во многих других случаях считается грехом выносить огонь из юрты. Огню, как элементу божественному, гиляк поручает тела умерших. Но в градации божеств огонь занимает далеко не первое место. Тот факт, что добывание огня во власти человека, значительно умаляет в глазах гиляка его величие. Наконец, градация божеств основана на количестве благодеяний, получаемых человеком от каждого из них, а море, тайга дают гиляку больше, чем огонь. Представляя себе стихии и силы природы божественными, называя их часто прямо божествами, гиляк, вместе с тем, верит, что каждая стихия имеет своего хозяина — *нивух'а*, который и есть бог — «кур». Эти нивухи не только по образу и подобию своему, но даже по одеянию — настоящие гиляки (припомним, что «нивух» значит также «гиляк»). Это — не плод воображения, «их можно видеть». «Один человек, — рассказывал мне серьезно знакомый гиляк, — однажды встретил хозяина неба («кур»). Он ездил на нарте, везомой волками, но при встрече с гиляком волки повернули вверх и исчезли вместе со своим седоком под небесами». О многих нивухах вы можете слышать, что еще недавно гиляк такого-то селения видел «его» в том или другом месте. Подобно гиляку, нивухи имеют детей, быть может, их существуют целые роды («халь»), и, подобно гиляку, наконец, они смертны. Бог тайги и гор, хозяин и отец всех зверей лесных, называется «Паль-нивух» («паль — гора, тайга). К нему относятся все жертвоприношения

на праздниках Медведя. Это он прикажет медведям кусаться «шибко, больно» в случае нарушения обрядов праздника. Бог моря, отец и хозяин всего живущего в нем, называется «Толлес», «Толль-нивух» и есть едва ли не могущественнейшее божество гиляка; он же посылает болезни и исцеление. Солнце, луна, звезды — все это божества гиляка, и первые два — супруги: солнце — жена, луна — муж, и, само собою разумеется, на этих светилах небесных есть боги — хозяева. «Разве ты не видел», уверенно говорил мне гиляк, «нивуха на луне, когда она бывает большая? Он совсем гиляк!»

Есть у них представление о чем-то в роде чертей («учхаруш»). Это — целый халь, обитающий в море и опасный для гиляков во время ловли нерпы. Они разъезжают на лодках, и когда завидят лодку с гиляками, бьющими нерпу, то громко вопрошают: «что вы тут делаете?» Горе, если гиляки ответят, что бьют нерпу: лодка в таком случае погибла; но если в ответ гиляки показывают заячий хвост, чорт без дальнейших рассуждений удаляется во-свояси.

Ясно, в каких отношениях стоит гиляк ко всем своим богам — нивухам. Это они дают ему соболей, лисиц, медведей, рыбу, и нерп и пр. Соболи или медведи — это такая же собственность Паль-нивуха, как рыба и нерпа собственность Толль-нивуха, или нартовые собаки собственность гиляка. Из этой своей собственности боги специально уделяют пай человеку. Не даром рыба является с такою удивительною правильностью в соответственные сезоны, не даром соболь одевается в дорогую шубу в сезон охоты, не даром лебеди, гуси, утки теряют летом перо и становятся легкой добычей гиляка. Все это боги делают для человека; дарами богов только и живет он. Понятно, что гиляки не должны оставаться в долгу перед своими благодетелями. И вот они дают пай богам всем тем, чем они сами пользуются: саранкой, кореньями, табаком, сахаром и пр. Когда я выразил однажды желание участвовать в жертвоприношении Толль-нивуху в начале сезона нерпы, меня спросили: «а ты дашь богу хлеба, картошки и пр.?» Жертвоприношения — это обмен паями с нивухами. Вот почему никогда жертва не может состоять из тех же самых предметов, за которые жертва приносится; напр., среди блюд, приносимых в благодарность за нерпу, последняя не фигурирует, хотя она составляет непременное блюдо самих гиляков в вечер жертвоприношения. Таким образом, медведь на известном празднике — совсем не жертва, как некоторые думают,

ибо ни один кусок его мяса не уделяется богу, а гиляк не понимает аллегории: приносить жертву — значит давать богу нечто реальное. И, действительно, на этом празднике хозяину медведя, Паль-нивуху, дают жертву саранкой, «моссом», юколой и проч. яствами. Не противоречит принципу обмена в жертвоприношениях тот факт, что гиляки дают «хозяину моря» кости рыбы, голову, глаза нерпы. Дело объясняется очень просто: мясо бог дает человеку, а кости возвращаются, как творческий элемент будущих рыб и нерп. На том же основании гиляк бережно закапывает в прибрежном песке глаза и недозрелый плод, найденный в чреве нерпы. Для гиляка жертвоприношение — не обряд, не рутина, а серьезное дело, от которого зависит его благополучие. Кроме торжественного жертвоприношения по случаю открытия сезона нерпы, гиляк с особенною торжественностью дарит своего бога в начале сезона соболем. Эту жертву он приносит среди тайги один, у того самого балаганчика, который служит ему ночлегом все время, пока он караулит свои петли и западни. Кроме обычных своих даров в этом случае он иногда приносит в жертву собаку. Поразив жертвенное животное в сердце, он кровь отдает богу, а мясо съест за торжественной трапезой с родными. А вообще он дарит своих богов часто, хотя и понемножку, рассчитывая, что для бога так же мало значит сотня рыбы, как для него пригоршни рису или саранки. Трогательны бывают жертвоприношения в дороге. Помню, во время путешествия на север Сахалина мы однажды как-то незаметным образом поднялись на вершину хребта, и вдруг перед нами раскрылась волшебная панорама гор. «Голова земли» величественно высилась перед нами. Мои спутники гиляки были растроганы. Один из них достал из нарты заветный мешочек с саранкой, табаком, сладкими кореньями и проч., отошел от нас шагов на 30 вправо, присел на корточки, закопал в снег по пригоршне и долго повторял свою молитву. Поднявшись, он отошел на столько же шагов влево и проделал то же самое. Потом, с умиленным лицом, он вернулся к нам и роздал остатки жертвоприношения. Это он молился о ниспослании нам счастливого пути. И он мог потом хвалиться, что его молитвы были услышаны... Есть огромное различие между религиозным настроением гиляка и религиозным настроением не только христианина, еврея, мусульманина, но и буддиста. «Сокрушение сердца», стремление души к божеству в нашем смысле — все это для гиляка непонятные, кажется, вещи. Для него в религии все просто

и ясно: ни сомнений, ни страданий. Ему непонятен религиозный экстаз. Шаманизм с его экстазами, мне кажется, заимствованное явление. Он не вяжется с религиозным складом гиляка. Правда, он верит шаману, поручает ему лечение своих больных, питает к нему суеверный страх, верит в его предсказания, в силу его колдовства, верит, напр., что шаман может убить любого человека, как бы далеко последний ни находился от него (таким образом, будто бы рыковский шаман убил николаевского, подстрелив вместо него пролетевшую мимо птицу); но не шаманизмом характеризуются религиозные воззрения гиляка. Будет, быть может, уместно мимоходом заметить, что шаманы приносят много вреда своим поклонникам. При неудачных исходах их лечений они часто сваливают вину на ни в чем неповинных людей, на которых, в случае смерти пациента, обрушиваются насилия и жестокие преследования. Равным образом, внушая своим пациентам, что их болезни происходят от вселения в них беса, они прививают здоровым в нервном отношении людям серьезные психические болезни. Характерны молитвы гиляков, простые, ясные, как и их верования. «Кур, пионгухиа!» (О, боже, пожалуйста!) — вот чем ограничивается гиляк, обращаясь за чем-нибудь к своему богу.

Есть у гиляков смутное представление, скорее ощущение, о верховном едином божестве, отце всех людей и всего существующего, но оно для него именно смутное ощущение, которого он и не формулирует. Боги имеют отношение не только к материальной жизни человека, но и к нравственной. Нравственные принципы общежития, помощь ближним, уважение к жизни и имуществу другого пользуются божественной санкцией. Нарушение их влечет за собою наказание в этой жизни (болезни, преждевременная смерть) и в будущей. Пришлось мне слышать от одного гиляка такое утверждение: «если богатый обидит бедного, это большой грех; но если бедный обидит (в смысле материальном: возьмет и не отдаст, обманет его и т. п.), это не грех!» Такое утверждение тем более странно мне было слышать, что передавший мне это гиляк сам очень богатый человек и большой кулак, не отступающий ни перед какими насилиями над бедными. Не берусь судить, насколько такое более чем альтруистическое воззрение есть действительное воззрение гиляков, или оно навеяно влиянием русских, или просто лицемерием. Во всяком случае это характерно. Есть, таким образом, у гиляков ясное представление о грехе («умгынщ»). Само-собою ра-

зумеется, что такие вещи, как кража, убийство — грех, но, конечно, есть много поступков, с нашей точки зрения совершенно безразличных, которые считаются гиляками за грехи, напр.: топить нерпичий жир на огне, а не на солнце — грех, и вообще, отступление от старых приемов является грехом. Любопытно, что во многих случаях грех, даже когда он состоит в оскорблении божества, искупляется штрафом, уплачиваемым тому или другому лицу; напр.: за малейшее повреждение ограды очага причинивший его должен уплатить хозяину юрты собаку, чашку и блюдечко и еще кой-какие мелочи; в противном же случае один из двух заболевает. Даже в этом маленьком факте видна идея необходимости искупления греха. Выкуп, уплачиваемый за убийство, дается родом убийцы не только по необходимости (эта необходимость не всегда существует), но и как искупление греха перед разгневанным божеством. С другой стороны, боги не оставляют без наказания соделанного людьми зла (греха). Они посылают бураны и дожди, скупы на рыбу и дичь, ниспосылают болезни и разные другие бедствия. С появлением русских участились, по мнению гиляков, явления грома и молнии: это бог сердится за грехи русских.

Представляя себе богов смертными, гиляк этим выражает только свое чересчур антропоморфическое представление о них. На самом деле и человеческое бытие, по его воззрению, не прекращается с этой жизнью. Там, за пламенем костра, есть другой свет, другая земля, где гиляк вновь живет с теми же потребностями, с теми же представлениями; только бедный человек будет там богат, а богач — беден. После смерти гиляк получает другое имя, и грех называть покойника старым именем. Есть также представление у них о переселении душ, именно, о многократном рождении. Так, существует легенда, гласящая, что после смерти одного гиляка, имевшего на лице характерные шрамы от ран, полученных в борьбе с медведем, у другого гиляка родился мальчик с такими же шрамами на лице, как у покойного. Известно, что сахалинские гиляки сжигают своих покойников. Есть, однако, один случай, когда этот обряд не исполняется, именно, когда человек пал жертвой медведя. Существует целый ритуал для подобных случаев. Буду краток. Немедленно по получении известия о несчастии с гиляком отправляются по свежим следам на поиски за медведем. Нащедши и убив медведя, усаживают убитого верхом на него, затем торжественно привозят в селение убитого зверя вместе с несчастным всадником. Немедленно при-

ступают к устройству обширного балагана, в котором помещают медведя со всадником. Балаган кругом заколочен; оставляют только небольшие отверстия, куда вставляются небольшие корытца с жертвоприношениями, которые сначала возобновляются очень часто, потом все реже (через год). В третьем поколении только эта эпопея завершается окончательным приношением в жертву нескольких собак у верховья местной речки, в присутствии сородичей убитого. Смысл всей этой процедуры, по-моему, таков. Медведя убивают по принципу мести (надо поднять родные кости). Символом торжества мести является поза убитого (верхом на медведе). Оставление убитого в позе всадника и чествование памяти его в течение поколений, вытекает из желания венчать ореолом славы храбрых своего рода. Быть может, это все делается в назидание молодежи. Жертвоприношения в этом случае приносятся Паль-нивуху в виде умилостивления его, чтобы на будущее время такие несчастия не повторялись. Между прочим и из этого примера видно, что гиляки очень далеки от того, чтобы смотреть на медведя, как на бога. Особенной процедурой сопровождается также отдание последнего долга утопленнику. Правда, его сжигают, но непременно на берегу моря. Лодку, в которой он утонул, оставляют без употребления. В присутствии всего рода устраивается богатое жертвоприношение Толль-нивуху на берегу моря. Устраивается новая юрта, в которой поселяются родители покойного, либо один из его братьев. Опять-таки и в этом случае процедура имеет в виду поощрять презрение к опасностям, с другой стороны — умилостивить капризного бога моря.

Не могу не сказать в заключение несколько слов относительно распространения христианства среди гиляков. По всему западному берегу я встретил только двух крещеных гиляков, которые приняли «святое» крещение исключительно для получения свидетельства о вступлении в законный брак с гилячкой такой-то, свидетельства, дающего право и возможность пользоваться содействием властей для возвращения жены на случай похищения ее. Далее я встретил много крещеных гиляков с материка и из бесед с ними я убедился, что они не имеют никакого представления даже об обрядовой стороне христианства, уж не говоря о сущности его. Между тем гиляк способен воспринять идею единого бога с атрибутами его по учению христианства. Многое мог бы я сказать о тех способах, которые употребляются на Амуре для обращения инородцев в христианство, но не

здесь для этого место. Что же касается сахалинских гиляков, то, быть может, особенно талантливый миссионер и сделал бы кой-какие успехи; но много поколений должно пройти, пока гиляк порвет свои связи с божествами, доставляющими ему рыбу, нерпу и соболя. Крещеные гольды и амурские гиляки решительные скептики теперь по отношению к религии вообще, но жертвоприношения продолжают приносить попрежнему. Прибавлю еще, что сахалинские гиляки не имеют идолов.

IV.

ЮРИДИЧЕСКИЙ БЫТ.

Брак. Несмотря на все остатки и переживания старого строя жизни, о которых я говорил, современный брак у гиляков является уже с юридической точки зрения в совершенно индивидуалистической форме. Ее нельзя назвать в строгом смысле слова ни моногамией, ни полигамией, но нельзя считать и коммунальной.

Перед глазами света каждая замужняя женщина есть жена данного лица, и ее дети суть дети этого лица. Нарушения верности со стороны жены вызывают кровавую расправу со стороны мужа. Гиляк, захвативший свою жену in flagrante delicto с посторонним, убивает соблазнителя, а жену избивает до полусмерти. Даже руэра своего в подобном случае он не отпустит без чувствительного напутствия, а у амурских гиляков даже руэр не находит пощады. Но кровавое возмездие требуется непременно только тогда, когда соблазнитель был застигнут in flagrante delicto. Страх перед русским правосудием ослабил действие этого кровавого обычая, и часто в таких случаях все ограничивается одним избиением. Современный способ приобретения жен выработался постепенно из старых родовых порядков, из коллективного и индивидуального похищения женщин чужого рода и последующего примирения в виде выкупа, преобразовавшегося с течением времени в современный калым. Но еще и теперь обычай похищения женщин существует у гиляков как сахалинских, так и материковых. Отчасти он является коррективом против насилования чувств женщины в современной форме брака, отчасти — реакцией против покупки жен, не всякому гиляку доступной. Когда гиляку понравится женщина, девушка или замужняя, а в то же время приобресть ее мирным путем оказывается невозможным по тем или другим причинам,

он сговаривается с компанией своих сородичей, и в один прекрасный день (обыкновенно летом), когда мужчины вне юрты, лодка похитителя приближается к селению и, улучив время, когда мужчины в отсутствии, увозит искомую женщину. Бывают похищения по предварительному согласию последней, бывают и без ее согласия, или даже против ее воли. Похищения, конечно, вызывают контр-похищения, даже вооруженной рукой (мне известен случай, когда в юрту старосты одного селения ворвалось ночью 14 чел., вооруженных копьями и ружьями, и увели женщину), но в случае неудачи все кончается примирением и уплатой калыма. Нередко похищение совершается самим отцом женщины или по его наущению в том случае, когда зять не выполнил всех условий калыма и в то же время не возвращает добровольно купленной им женщины. Еще и до сих пор обычай похищения считается у гиляков явлением нормальным, никого не удивляет и никем не порицается, и это именно доказывает, насколько он был распространен, даже всеобщ, во времена очень недавние. Войны, о которых нам рассказывают гиляцкие предания, велись главным образом по поводу похищения женщин, и они-то выработали практику примирения в виде выкупа. Водворение русских в Амурском крае значительно повлияло на уменьшение случаев похищения. Какими бы усилиями ни сопровождалось похищение женщины, но предъявление бумаги русского надела влечет за собою беспрекословное возвращение похищенной. Таким образом, господствующим способом приобретения жен стала покупка. Цена, уплачиваемая за женщину, известна у русских под именем калыма. Калым обыкновенно выплачивается вещами, деньгами и трудом. В виде калыма дают лодки, котлы, ружья, копья, шубы, куски шелковой материи, собак и, наконец, деньги. Величина калыма пропорциональна богатству обеих сторон, возрасту невесты и хозяйственным талантам ее. Женщиной в полном смысле слова, «accomplished woman», у гиляков считается та, которая хорошо понимает кулинарное искусство, хорошо шьет платье и обувь, трудолюбива и кротка. В общем покупка жены обходится не дешево. Вот пример не очень значительного калыма. Один гиляк из Китнидво заплатил за жену 2 японских котла (один большой, стоящий 60 руб.), одно копье с серебряной резьбой, лисью шубу, 10 собак и, сверх того, срубил тестю летнюю юрту, а в заключение жена была похищена безвозвратно. Весьма характерен способ приобретения женщин посредством труда, способ, напоминающий биб-

лейскую историю о службе Иакова у Лавана. Послужит какой-нибудь безродный гиляк в семье несколько лет и в награду получает сестру или дочь хозяина. Когда глава семьи — человек пожилой и сыновей не имеет, он берет к себе зятя, соглашающегося, взамен калыма, делить с ним все хозяйственные труды в течение известного времени или в течение всей жизни тестя. Зять, обыкновенно человек совершенно неимущий, ловит рыбу, бьет нерп, и все это составляет общее достояние всей семьи; но личные денежные заработки зятя, равно как соболя и лисицы, доставшиеся ему его усилиями и искусством, остаются в его распоряжении, что дает зятю возможность со временем составить себе независимое положение. Но вообще уплата калыма трудом встречается не часто, ибо продажа женщины слишком соблазнительная вещь для ее родных и, кроме того, гиляки еще не привыкли особенно нуждаться в чужом труде. Калым выплачивается отцу невесты, за неимением его — братьям ее, если они взрослые; в противном случае — их опекуну, т. е. тому сородичу-руэру, к которому они перешли вместе с их матерью; за неимением братьев невесты — тому самому руэру, о котором сейчас говорилось, т. е. тому, к которому перешла мать невесты; за неимением такового — братьям отца, затем сородичам — руэрам отдаленным, вообще сородичам мужского пола. Первоначально калым всегда давался не отдельному лицу, а халю (роду). Еще и теперь у единоплеменных гилякам тунгусов калым платится «наслегу», т. е. роду. И это совершенно естественно, так как первоначально калым являлся выкупом перед целым родом, мстившим за похищение женщины. Этот первоначальный смысл калыма отражается в обычае, по которому жена умершего гиляка всегда остается в роде мужа и переходит по решению рода к одному из братьев (руэров) покойного (младших только братьев, впрочем), и только в случае несогласия руэров жениться на вдове, дети ее остаются в роде мужа, а она возвращается в род отца. Обязанность сородичей-руэров по отношению ко вдовам своих покойных руэров напоминает нам библейскую историю Вооза и Руфи. Калым выплачивается либо вперед сполна, либо частью вперед, частью спустя некоторое время после переселения невесты в дом жениха.

Бывают случаи запродажи детей женского пола. Гиляк покупает для себя или для малолетнего сына малолетнюю девочку, которая остается до соответственного возраста в доме своих родителей для обучения всем женским наукам и искусствам; при

этом часть калыма уплачивается при заключении договора. Ежегодно затем жених делает подарки будущему тестю, а остальную часть калыма доплачивает при переходе невесты в дом ее будущего мужа. Если в промежутке между заключением договора и переселением в дом мужа «запроданная» умирает, калым возвращается. Обыкновенно малолетние девочки немедленно переселяются к жениху, который часто бывает в несколько раз старше невесты и покупает таковую, имея уже одну, две жены, с единственной целью иметь молодую работницу, когда первые жены состарятся. Если жених тоже малолетка, будущие супруги воспитываются вместе, становятся друзьями с детства и привязываются друг к другу на всю жизнь; но эта хорошая сторона покупки малолетних далеко не искупает других сторон обычая, основанного единственно на расчете купить женщину подешевле. Обычай покупки жен для малолетних детей, быть может, послужил одной из причин упомянутого выше запрещения старшему брату отправлять супружеские права по отношению к женам младших братьев, а отсюда уже пошел обычай, запрещающий старшему брату жениться даже на вдове умершего младшего брата. До такой степени гиляк гонится за дешевизной при покупке жены, что нередко отец покупает для малолетнего сына невесту, которая вдвое-втрое старше его, если только она по случаю досталась ему дешево. Уплата большого калыма дает мужу право получить часть его обратно, в случае если жена умерла вскоре после вступления в брак, а иногда и на часть наследства после тестя. Но рядом с платой за невесту существует у гиляков другой институт — приданое. Перед отъездом к жениху невесту одевают в праздничное платье и снабжают ее, смотря по состоянию родителей, дорогими шубами, платьями и украшениями. Это приданое принадлежит невесте, которая, в случае расторжения брака, увозит его обратно. Оно неотчуждаемо при жизни жены и обыкновенно сожигается вместе с нею на погребальном костре. Такая форма приданого подтверждает взгляд Зибера на приданое в первобытных обществах, как на дар невесте.

Брак совершается у гиляков без всяких формальностей. Устраивается, конечно, угощение при отъезде невесты и при приезде ее в дом жениха, но ничего больше. Расторгается брак так же легко, как и заключается. Муж, разочаровавшийся в жене, увозит ее обратно к отцу и получает назад калым. Равным образом отец, недовольный положением дочери в новой семье или

неаккуратным выполнением условий платежа со стороны зятя, отбирает дочь, возвращая калым. В общем способ мирного приобретения жены у гиляков совершенно подходит под договор «купли-продажи», с его спутником «очисткой» и проч. Мне пришлось видеть, как один пожилой гиляк, не имевший чем прокормить жену, продал ее (с ее согласия, впрочем) другому гиляку за небольшое вознаграждение.

Но, несмотря на такой характер приобретения жены, несмотря на то, что согласие женщины не только не требуется, но и не спрашивается, положение женщины во всяком случае не так дурно в общем, как это может казаться. От нее требуется, чтобы она была трудолюбива и хозяйственна. Требуется от нее, действительно, многое. Это она чистит и сушит то неимоверное количество рыбы, которое употребляется для годового прокормления семьи и собак. Она треплет дикую коноплю, прядя ее в тройную нить, и вяжет потом по месяцам огромные сети, пользуясь для этого всякой свободной минутой. Она обшивает всю семью, и на ней лежит вся тягость гиляцкой кухни и кормления собак. Это она собирает по целым дням сарану, ягоды и коренья, составляющие повседневное кушанье гиляка в течение зимы. Она, наконец, несет всю тягость и хлопоты по угощению многочисленных гостей, наезжающих и живущих по неделям, в то время как муж разъезжает в гости и предается зимнему отдыху. Но заваленная работой, подчас глубоко несчастная, с мужем престарелым и слепым, покупаемая и продаваемая, она все-таки не рабыня. Она не заперта, как на Востоке; она ест за одним столом с мужем и детьми; она принимает участие в разговоре; с ней обращаются с уважением, как с женой и матерью. Дети относятся к ней почтительно. За нее будут мстить. Когда она умрет, ее сожгут с такою же торжественностью, как и ее мужа; в знак траура распустят по ней косу, нередко пожизненно, а иной безутешный муж, с горя по жене, наложит на себя руки. Замужем она не разрывает связей с своей прежней семьей и родом. Часто ездит она туда в гости с мужем и детьми, а в черный год ее муж и дети и сама она найдут там помощь и радушный прием. Когда муж будет напрасно обижать ее, она найдет защиту в семье своего отца и защиту действительную: возвратят калым и отвезут ее обратно.

Многоженство распространено в ограниченных размерах. Причины многоженства отчасти кроются в упомянутых супружеских правах братьев. Не даром так много холостых у гиляков,

часто без особенных причин, как бедность и пр. А затем бесплодие жены, равно как и желание иметь молодую, здоровую работницу на старости, побуждают гиляка обзаводиться 2—3 женами, которых он приобретает постепенно. Замечательно, что в ближайших к посту Александровскому селениях, даже в таком большом селении, как Аркыйво, я не встретил ни одного случая многоженства.

Это объясняется, конечно, влиянием русских. Многоженство часто вызывает ссоры между женами, и муж принимает, конечно, чаще всего сторону наиболее любимой жены, но, все-таки, у гиляков нет того разделения на жен законных и конкубин, как в восточных гаремах.

Два слова о половой нравственности. На словах гиляки очень небезукоризненны. Молодые девушки позволяют себе произносить слова и выражения, которые не допускаются кодексом цивилизации. На деле гиляки не менее фривольны с нашей точки зрения. Несмотря на мстительную ревность мужей, грехи любви не вызывают ни порицания, ни презрения со стороны общественного мнения, а тем более не считается ненормальным сожительство (правда, не открытое) с лицами тех категорий, о которых я говорил выше. Но внутри рода, как я уже сказал, прелюбодеяние не встречается даже по исключению. Прибавлю еще, что у гиляцкой молодежи есть рыцарски-романтические наклонности, не только побуждающие молодых людей совершать долгие путешествия для свидания с возлюбленной, но и часто толкающие их на безрассудные предприятия в роде похищения женщины вооруженной рукой.

Строй гиляцкой семьи.

Часто можно встретить большие сложные семьи, в которых старик отец живет общим хозяйством со всеми своими сыновьями и их детьми. В состав семейства входят часто братья хозяина, либо неспособные к труду, либо не имеющие собственного инвентаря. Нередко семья принимает к себе сирот своих сородичей, особенно сирот, оставленных в раннем возрасте без матери. Бывает иногда, что теща живет вместе с зятем и зятья с тещами, особенно когда последние не имеют сыновей. С другими особенностями состава семьи мы еще встретимся ниже; пока скажем, что нормальный состав семьи, остов ее — родители, сыновья и незамужние дочери (замужние переходят в род мужа). В отношениях членов семьи между собою нет ничего подобного патриархальным отношениям, напр., старой семьи римской; сы-

новья относятся почтительно к отцу, но последний не имеет над ними той власти, которая известна под именем patria potestas. Взрослые сыновья могут свободно отделяться от семьи отца и жить особым хозяйством. Живя с отцом, сын может приобретать для себя особое имущество. Старший сын не имеет никаких преимуществ над своими братьями и, наоборот, самые младшие сыновья, как жившие с отцом до смерти, пользуются при наследовании особыми преимуществами. Только по отношению к дочерям отец пользуется властью деспотическою, рассматривая их, как вещи, которые следует сбыть подороже, хотя на практике эта власть значительно смягчается естественною привязанностью отца к детям. Значительная независимость сыновей обусловливается формами добывания средств к существованию. Для рыбной ловли при тех небольших неводах, которые употребляются гиляками, требуется только сотрудничество двух человек, следовательно, в этом отношении существование больших семейств-хозяйств не вызывается необходимостью. Охотничьи промыслы гиляков тоже не требуют в настоящее время коллективности, а для весеннего и осеннего сезонов ловли нерп гиляки соединяются во временные артели, состав которых совершенно случайный. Хождение на заработки в Николаевск, без сомнения, не мало содействовало разложению большой семьи, хотя у гиляков, как и у наших крестьян, хождение на заработки одного из них является часто одним из видов разделения труда среди семьи. На заработки ходят либо холостые, либо члены большой семьи, оставляющие дома своего отца и братьев, приготовляющих рыбу на зиму. Во всяком случае отделение взрослых, женатых сыновей от семьи отца составляет, особенно на севере Сахалина, далеко не преобладающее явление. По всему видно, что оно новейшего происхождения. Но в то же время разделение взрослых братьев после смерти отца составляет явление обыкновенное, хотя не нужно рисовать себе этого явления в нашем смысле. Братья продолжают жить в одной юрте, пользуются часто одним инвентарем, но столуются розно; это часто единственный признак разделенности хозяйства.

Об экономических отношениях членов семьи еще будем говорить ниже.

Уместно указать, что взаимопомощь, равно как и вообще чувства родства и привязанности между членами семьи, во многих отношениях шире и постояннее у этих варваров, чем в семье цивилизованной.

Собственность. У гиляков существуют представления о недвижимой собственности, хотя не в таком строго индивидуалистическом смысле, как у цивилизованных народов. Территорией селения являются обычные места рыбной ловли, также речки с их берегами, по которым происходит ловля соболей. Но гиляки никогда не заявляют претензий на близлежащие территории, которыми они сами не пользуются. Пользование есть неограниченный элемент собственности. Признавая за собою права на речки и ближайшую тайгу, в которой они ставят свои западни, гиляки свободно допустили перешедших с материка тунгусов охотиться за соболем и оленями в нескольких десятках верст от их селений, хотя легко можно было предвидеть, что это приведет к полному исчезновению соболя на собственных территориях гиляков. Но зато крайне строги они в своих правах на те речки, по которым они ставят свои петли и ловушки. Все речки территории селения распределены раз навсегда между семьями того рода, который впервые поселился близ этих речек и пользовался ими, и эти речки, их притоки и отдельные протяжения их переходят по наследству и распределяются между сыновьями на таких же строгих началах, как у нас любимая недвижимая собственность. При этом, если нескольким братьям достанется в удел одна речка, то ею пользуются сонаследники поочередно, через год. Замечательно, что, несмотря на то, что речки, распределенные между братьями и сородичами, обладают весьма различною ценностью по отношению к удобствам промысла, они не переделяются, а остаются в постоянном пользовании одних и тех же лиц. Быть может, причина этого явления кроется в том, что младшие сыновья, в известных случаях пользуются преимуществами в наследовании. Зато рыбные ловли не находятся в таком ограниченном владении. Там, где бог щедр, гиляк не считает себя вправе загородить его щедроты исключительно для себя. Гиляк не имеет обыкновения сам лежать на сене, не есть и другим не давать. Сплошь и рядом гиляки переселяются из одного селения в другое или наезжают на известные сезоны для рыбной ловли или для нерпичьего промысла, и коренные жители селений и не думают считать это за нарушение каких бы то ни было их прав. Не спросясь ничьего позволения, переселенец построит себе юрту, будет ловить рыбу, бить нерп, охотиться за дичью и проч.; одни только речки остаются для него запретными для расставления петель на соболя.

Гиляк только по исключению разве живет один со своей семьей в юрте. Обыкновенно он живет с братьями и сородичами, иногда с зятем, реже с чужеродными. Зимние юрты на северном Сахалине бывают часто громадные, вмещающие в себе с полсотни душ, часто одних сородичей. Экономическая выгода таких общих помещений состоит в том, что отопление, поглощающее у гиляков, вследствие несовершенного устройства печей, огромное количество дров, не так обременительно для каждого лица в отдельности. А далее такие помещения гарантируют безопасность женщин от похищения. Летние юрты строятся поменьше и заключают обыкновенно от одного до трех семейств. Зимние юрты строятся общими усилиями нескольких братьев или сородичей, летние — часто одним лицом. Но все живущие в юрте, временные, или постоянные жильцы, сородичи или чужеродные, не принимавшие никакого участия в постройке, все живут в юрте без всякого вознаграждения строившим ее и вряд ли последние пользуются какими-нибудь привилегиями по доставке дров. Если юрта становится тесна, всегда находится пара других лиц, по собственной инициативе предпринимающих постройку новой юрты, в которую строители переселяются сами и охотно принимают к себе сожителей. Таким образом жилища гиляков являются, правда, общей собственностью нескольких семейств, участвовавших в постройке, но в то же время они составляют предмет безвозмездного пользования со стороны сородичей и вообще всякого, просящего об этом. Это остаток того времени, когда жилища строились общими усилиями рода и составляли предмет коллективной собственности.

Вполне ясны и строго определены понятия гиляков о движимой собственности. Обыкновенными предметами движимой собственности у них являются лодки, сетки, котлы, оружие, собаки, нарты, запасы сушеной рыбы и т. п. Часто бывает, что лодка, сетка, собаки — составляют общую собственность двух, трех сородичей даже и в этом случае, когда семьи столуются отдельно. И, наоборот, бывает, что в больших семьях, ведущих общее хозяйство, столующихся вместе, отдельные члены, как, напр., неотделенные сыновья, являются самостоятельными собственниками собак, лодок и пр. движимого имущества. Сыновья, таким образом, живя при отце, заблаговременно приобретают себе имущество для будущей независимости или для покупки жены на собственные средства. Такое самостоятельное имущество неотделенных сыновей является либо следствием дарений

отца, приумноженных усилиями детей, либо плодом удач в охотничьих промыслах, либо результатом заработков в городе. Если неотделенный сын убьет медведя, мясо пойдет на общее употребление, но шкура достается ему. Если он продаст своих лисиц и соболей, он накупит разных товаров для семьи, но непременно что-нибудь приобретает для себя специально. То же и с заработками. Но никогда сын не выделяет себе особой доли из рыбных промыслов, где обыкновенно искусство отдельного лица не играет никакой роли. В таких же экономических отношениях находится и зять к своему тестю, с которым ведет общее хозяйство (заработки и пушнина составляют индивидуальное приобретение). Есть разряд предметов sui generis, которые составляют исключительную индивидуальную собственность гиляка. Это его «богатства». Гиляк сахалинский, по крайней мере, не хранит и не копит денег. Зато он копит дорогие шубы, лисьи и собольи, дорогие китайские шелковые материи в кусках, копья с серебряной резьбой, шелковые халаты, японские сабли и пр. Эти богатства переходят из поколения в поколение, от отца к сыну, и только в высоко важные моменты жизни они достаются из амбара. Когда надобно купить жену для сына, когда требуется наделить подарками дочь, отъезжающую в род мужа, когда род общими усилиями заключает мир с родом мстителя, когда умирает он сам или кто-нибудь из дорогих ему людей, которых он хочет видеть на погребальном костре во всей пышности собольих шуб и китайских шелков, — тогда достаются заветные вещи из амбара. Интересно отношение гиляка к богачам. Гиляк смотрит на своего богатого собрата с чувством, странным для людей первобытного образа жизни. В этом чувстве есть и страх, и уважение, и даже благоговение. Что богатый человек может внушить страх и уважение, это еще вещь легко объяснимая; но чувство благоговения некоторого рода имеет своеобразный источник, впрочем, не совсем чуждый и нашим понятиям. В первобытном обществе богатый человек обыкновенно обязан своему личному таланту своими материальными успехами, — отсюда уважение к нему. Но так как в то же время все удачи человека суть дары богов, то богач оказывается любимцем их, избранником. Насколько склонны гиляки приписывать богатству сверхъестественное происхождение, можно видеть из распространенной у них легенды о ныне живущем еще тунгусе, нажившем свое богатство бессовестной эксплоатацией и грабежами, легенды, утверждающей, что этот добродетельный муж

разбогател благодаря золотому дождю, посыпавшемуся на него однажды, когда он охотился в тайге. А этот золотой дождь, конечно, милость бога к своему любимцу.

Раз существуют у гиляков представления о собственности, естественно имеют место у них и договоры купли-продажи, мены, займа и пр., но чаще всего, разумеется, эти договоры являются меновыми.

Два слова о долговых обязательствах. Сахалинский гиляк не занимает денег; долги его образуются преимущественно из невыполнения одной стороной имущественных обязательств договора. Никаких процентов за ожидание уплаты не полагается. С процентами знакомы только амурские гиляки, заимствовавшие их у манджуров; но даже у амурских гиляков проценты взимаются только при займе денег или соболей, но никогда за ссуды другого рода. Особенность долговых обязательств у сахалинских гиляков та, что, во-первых, по ним не существует никакой давности (жалобы о взыскании долгов, сделанных 30—40 лет тому назад, попадались нередко); затем, во-вторых, в случае несостоятельности должника и его ближайших родственников или за смертью этих лиц, отвечает за долги род, в лице сородичей. Фондом, из которого возмещаются долги, в случае неисполнения условий договора, являются те заветные драгоценности, которые обыкновенно лежат неприкосновенными в амбаре обладателя. На эти-то вещи налагает свою руку кредитор в тех редких случаях, когда он вынужден бывает насильственно получить свой долг. Явное или тайное отпряжение собаки из нарты должника является также одним из способов взыскания долга. Но что более всего любопытно, что говорит в пользу правдивости гиляков и крайне важно при разборе их тяжб, — это то, что ни один должник не отречется от своего долга, хотя бы самого давнего, самого неприятного для него. Гиляк крайне удивляется, когда вы его спрашиваете, имеет ли он свидетелей своего долга. «Спроси его (должника)!» отвечает кредитор недоумевая.

Говоря об экономических и юридических отношениях, нельзя не упомянуть о роли труда в этих отношениях. Капитал, как основание для вознаграждения, не играет еще почти никакой роли. На общей охоте, например, при ловле нерп, дельфинов, когда с этой целью гиляки собираются по нескольку человек на одной лодке, добыча делится поровну между всеми участвующими. Хозяин лодки получает наравне с подростком, сидящим

на гребках. Даже искусство металльщика копья или стрелы не составляет основания для особого вознаграждения. И мало того, при далеких экспедициях, напр., с Амура на юг Сахалина, сверх равного пая добычи получает не собственник лодки, а тот, который в пути исполняет хлопотливые обязанности по приготовлению пищи и доставлению дров. При совместной рыбной ловле хозяин лодки и сетки получает равную долю со своим неимущим компанионом («навх»). Правда, я видел пример, когда хозяин лодки и сетки получил $^2/_3$ улова, а его неимущий товарищ — только $^1/_3$; но на мой вопрос о причине неравномерности, мне ответили: «А зачем ему больше? Он холост, один; ему больше не нужно». Положение, напоминающее несколько положение работника, я встретил всего раза 2—3, но и в этих редких случаях положение работника не напоминает наших обычаев. Хозяин поможет своему работнику купить жену, сделает его участником при наследовании после своей смерти.

Наследование. Строй современной семьи гиляков естественно вызывает желание отца передать свое имущество детям. С другой стороны, родовая организация требует, во всяком случае, чтобы имущество не выходило за пределы рода. Из взаимодействия этих начал вытекает то, что после отца наследуют дети, и только за отсутствием их — братья покойного и далее сородичи его, но в то же время женщины не только в обыкновенных и восходящих линиях родства, но и в нисходящих исключаются из права наследования, как лица, назначение которых — выступать из рода отца и переходить в род мужа. Таков принцип. Практика, правда, смягчает его; так, напр., дочери получают из наследственного имущества приданое, а иногда и замужние дочери, особенно когда нет наследников мужского пола или когда мужья купили их за большую цену, принимают участие в наследовании; но такие случаи — не общепринятые смягчения принципа, и обыкновенно они осуществляются путем завещания. Перед смертью гиляк созывает своих сородичей и изъявляет им свою волю. Такие предсмертные распоряжения дают возможность гиляку делать своими наследниками не только дочерей, но и лиц чужого рода, напр., зятьев или работников. Если же он умирает без предсмертного распоряжения, то, конечно, вступает в действие указанный принцип наследования. Но детали лучше всего разъяснят суть этого принципа.

Если гиляк умирает, не оставляя ни жены, ни детей, наследуют

братья; за неимением их — сородичи-руэры, в порядке близости родства. Если он оставляет вдову нестарую и детей, то вдова по решению рода переходит к одному из братьев или руэров покойного, который является с правами и обязанностями отца по отношению к детям и опекуном их наследственного имущества до достижения ими зрелого возраста. Девочки получают приданое, а взрослые сыновья, отделенные или желающие отделиться, получают свою долю наследства немедленно. Если же вдова стара и в числе детей есть хоть один сын-подросток или взрослый, то семья продолжает жить, как жила при отце. Взрослый сын будет кормильцем и работником семьи. Вопрос о разделе наследства возникает только, когда подросшие дети пожелают впоследствии разделиться. Если гиляк умирает, не оставляя детей или оставляет лишь детей женского пола, то имущество переходит к тому брату покойного, который женится на вдове; если при этом наследство большое, то остальные братья и дочери покойного, даже замужние, привлекаются к участию в наследовании. Бездетная вдова-старуха переходит на иждивение братьев покойного, которые разделяют между собою наследство. Необходимо заметить, что бездетный или не имеющий сыновей гиляк заблаговременно принимает меры, чтобы у него был наследник мужского пола, что всегда совпадает с необходимостью иметь помощника-работника в хозяйстве и кормильца на старости. С этой целью гиляк принимает к себе сына одного из своих руэров или бедного сородича-руэра, которые работают вместе с ним и являются его наследниками. Замечательно, что при наличности даже детей, лицо, работавшее долгое время в семье, получает долю наследства. Зятья, работавшие с тестем до его смерти, без сомнения, являются наследниками по воле завещателя. Наследники мужского пола получают равные доли наследства. В том только случае, когда младший сын жил с отцом до самой смерти его, в то время как другие сыновья отделились, он получает несколько больше остальных братьев.

Юридическая нравственность.

Среди сахалинских гиляков почти совсем не встречается преступлений корыстного характера. Свои драгоценности гиляк хранит в амбаре, который никогда не запирается. Среди тайги, в дороге, в необитаемом летнем помещении гиляк спокойно оставляет дорогие вещи, не опасаясь за их целость. При мне гиляк оставил в тайге, в двух шагах от дороги, кусок шелковой материи и дорогое копье. «Никто не возьмет!» сказал он спокойно.

Если гиляк иногда и соблазняется чужою собственностью, то это всегда бывает в области лакомств и съестного, и на такие прегрешения гиляки, как и все почти варвары, смотрят снисходительно. Во время своего путешествия на север Сахалина я имел возможность наблюдать эту черту гиляка. У меня брали без позволения или выпрашивали сухари, сахар, табак, но ни разу не было покушения на вещи гораздо более ценные. Кража у гиляков — грех, и совершивший ее покрывается позором. А позор и стыд великое наказание для гиляка. Уличенный в совершении чего-либо постыдного, гиляк уходит в тайгу и налагает на себя руки (вешается). Никогда гиляк не совершает самоубийства из страха перед бедностью, которая, при обычной взаимопомощи, никому не страшна. Его не побудят к такому шагу никакие физические страдания, но перед стыдом или сильным личным горем он сдается и жертвует жизнью.

Убийства у гиляков очень редки и никогда не носят корыстного характера. Убийства совершаются преимущественно в запальчивости и часто при самой наивной обстановке. Так, гиляки имеют обыкновение бороться, и вот во время борьбы противники приходят в такой азарт, что хватаются за ножи. Вообще гиляк хватается за нож при первом раздражении, но он далеко не так скоро прибегает к своему оружию, как южанин. Страх перед русским правосудием благотворно действует на него в этом отношении. Гиляцкие юноши перед вступлением в борьбу стали бросать от себя ножи, боясь увлечения. Но русская водка сделала нередкими у гиляков амурских убийства в состоянии опьянения. Я не буду распространяться об убийствах, совершаемых сознательно, по требованиям родовой мести или супружеской чести. Такие убийства рассматриваются гиляками как правомерные, хотя с водворением русских они начинают исчезать.

Обиды действием или словами тоже не частое явление у гиляков и кончаются либо примирением, либо дуэлью. В первом случае, обидевшая сторона, сознавая свою вину, искупает ее, добровольно одарив обиженного собаками, халатом и прочими вещами. Во втором случае противники дерутся на палках до тех пор, пока одна сторона не признает себя побежденной. А фехтовать палками гиляки большие мастера. Этому искусству гиляки обучаются с детства, и дети даже при лунном свете в морозные зимние ночи со страстью предаются этому благородному упражнению. В гражданских своих отношениях гиляк, по общему правилу, проявляет правдивость, верность слову и добросовест-

ность. К сожалению, губительное влияние проходимческого населения Амурского края стало проникать и в самые отдаленные селения гиляков. Достаточно нескольких человек, поучившихся мудрости в Николаевске, чтобы опутать обманом целые селения, породить подражателей и целую массу нескончаемых тяжб. Суд и посредничество сородичей, еще авторитетные внутри рода, становятся бессильными, если спор ведется между членами разных родов. У гиляков есть обыкновение обращаться к смешанному собранию из «хлай-нивухов» разных родов для разрешения взаимных споров. Но в настоящее время этот институт теряет свою силу, так как обрусевшие гиляки, которые являются вместе с тем самыми главными виновниками раздоров и тяжб, отказывают ему в уважении и компетентности. Русской администрации предстоит придать авторитетность этому суду «мудрых» и уважаемых, утверждая по выбору «хлай-нивухов», регулируя время их собраний, компетенцию и пр. И первое условие, чтобы «хлай-нивухи» были из разных родов. Наблюдения показали, что гиляки способны толково выбирать людей и ценить значение выборного суда, утвержденного русской администрацией.

V.

СТАТИСТИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ.

В заключение, чтобы дать некоторое понятие о количестве сахалинских гиляков и реальнее представить их экономическое положение, считаем не лишним привести некоторые числовые данные по этим вопросам, добытые нами во время подробной переписи 1891 года. При этом мы считаем более удобным рассмотреть отдельно: а) западный берег, между постом Александровским и мысом Марии (самой северной оконечностью западного берега) и б) восточный берег с бассейном р. Тыми, между м. Де-ла-Кройера и м. Левенштерна (северною оконечностью восточного берега).

а) Западный берег. Всех зимних гиляцких селений между п. Александровским и м. Марии — 25. Они расположены в следующем порядке: Аркыйво, Ямы, Мангинай, Танги, Хоэ (Хои), Виахту, Тыки, Вааз, Ныйдэ,[1] Ноксы, Тырки, Тенги, Тальвотигрво,[2] Марнлво, Няниво, Марво, Васхонхво, Китнидво,

[1] Прежде на месте этого поселения жили тунгусы, от которых сохранились на низком песчаном берегу пролива надгробные памятники в виде ящиков, увенчанных крестами.

[2] Отсюда дорога на материк, к селению Лянгр.

Тамлыво, Лиркрыво, Вискво, Помр,[1] Пильво, Туми и Ныур. Значащееся на карте еще севернее Ныура селение Койбыгрво теперь не существует. В перечисленных селениях всего 78 юрт, а в них 245 семейств-хозяйств.[2] Всего населения 1041 чел., а по полам: 561 муж., 480 жен.; из них взрослых (считая и подростков) 678 чел.; женатых и вдовцов 278, многоженцев 32 (четыре человека имеют по 3 жены, остальные по 2); на одного многоженца приходится 9 человек, имеющих по одной жене.[3] Детей выживших 515, умерших 247, так что процент детской смертности minimum 33%;[4] процент плодовитости — 2,7%, хотя эта цифра ниже действительной, так как в число женатых включены, с одной стороны, малолетние, для которых родители купили жен-малолеток, с другой — взрослые обладатели малолетних жен. На одну юрту средним числом приходится 12 человек, хотя есть не мало юрт со многими десятками обитателей; например, одна юрта в сел. Няниво вмещает в себе 42 человека одного и того же рода.

Что касается величины зимних селений, то самые большие из них следующие: Тамлыво и Лиркрыво (по 144 чел.), Вискво (116 чел.), Ныур (103 чел.), Аркыйво (87 чел.), Тальвотигрво и Тенги (по 64 чел.), Китнидво и Помр (по 59 чел.), Няниво (58 чел.); самые меньшие: Ямы (4 чел.), Вааз (8 чел.), Ноксы (9 чел.). Летом самое многолюдное сел. Тамлыво.

Нерп убито во всех селениях в последний сезон 1026; соболей убито в ближайших к п. Александровскому селениях 258.[5]

[1] Отсюда дорога на охотский берег, к сел. Кехрво (1—2 суток).

[2] Под «семейством» разумеем, во-первых, всякую супружескую чету, как взрослых, так и малолетних, как отделенных от родителей, так и неотделенных, и поэтому «хозяйства» сочтены отдельно; во-вторых, вдовых и их детей, а также сирот (братьев и сестер), живущих общим хозяйством.

[3] В рубрику «женатых» вошли и вдовые, так как для процентного вычисления числа холостых и многоженов вдовые должны считаться в общем числе женатых. Термины «многоженец» и «двоеженец» употребляем безразлично на том основании, что на охотском берегу не встретилось ни одного случая, где бы инородец имел более 2-х жен, хотя и не существует никакого запрещения в этом смысле; на западном берегу и на Амуре многие гиляки имеют по 3-4 жены.

[4] Число детей, за неимением лучшего способа, определялось так, что каждому женатому были предлагаемы вопросы: 1) сколько детей у него в наличности (при чем призывались и записывались поименно, каждый в отдельности) и сколько в отсутствии; 2) сколько дочерей замужем; 3) сколько умерло у него детей со вступления в брак по день переписи. Таким образом получалось точное число детей в данной семье, живых и умерших. Отсюда уже легко определялся процент смертности.

[5] Цифры убитой пушнины и пр. за последний сезон приводятся по но-

Ружей имеется всего 143, лодок 201 (1 лодка на 5 чел.), собак 2100. На заработки ходят в Николаевск 115 чел., т. е. $^1/_6$ часть взрослых. Самые богатые нерпой и дельфинами селения: Тамлыво, Вискво, Помр, Танги; последнее также богаче других соболями. В двух селениях — Хоэ и Танги — гиляки разводят картофель. В сел. Тыки заявлена просьба гиляков о поселении среди них хоть одного русского, с помощью которого они могли бы разводить картофель. Селение Тыки следует отметить еще в некоторых отношениях. Во первых, начиная с этого пункта, гиляки перестают промышлять соболей вследствие подавляющей конкуренции тунгусов, истребивших соболя поблизости селений и гоняющихся за ним на олене. До появления тунгусов гиляки успешно промышляли диких оленей и соболей. Во-вторых, начиная с этого селения, можно наблюдать прогресс в постройке зимних юрт. В Тыках землянка уже несколько поднялась над землей, явились окна из рыбьей кожи, а в одной юрте даже из стекла; вместо дымного очага — посредине юрты явилась каминообразная печь с трубою. Еще дальше, начиная с селения Тенги, мы уже встречаем громадные юрты с полудюжиною больших окон и с довольно сложною системой отопления, напоминающей наше паровое. Горизонтальные каменные трубы, проведенные из печей и тянущиеся вдоль стен под нарами, служат главным образом для нагревания последних; дым же подземным ходом выходит в высокую вертикальную трубу, которую заменяет соответственным образом обделанный ствол дуплистого дерева. Такая же система отопления применяется у амурских гиляков и в фанзах манджуров, от которых, быть может, она и заимствована.

Что касается характера местности, то приморские части западного берега большею частью тундрообразные, с мелкой порослью. Дорога идет частью морем, частью тайгой, редко хребтами. С приближением к сел. Помр берег становится более возвышенным, а начиная с летнего селения Музьво, поразительно напоминает берег между постом Дуэ (Александровским) и сел. Танги, только живописнее, и оканчивается близ последнего селения Ныур великолепным мысом Марии, называемым гиляками «Миф-Чонгр» (голова змеи) и напоминающим симмет-

---

казаниям самих гиляков. Эти цифры, по всей вероятности, несколько ниже действительных. В селении Китнидво, например, староста селения заведомо убеждал своих не сообщать правды русским, которые, мол, придут и возьмут набитое...

ричный ему мыс Жонкиер, только выше и живописнее, особенно зимою, когда многочисленные конусообразные вершины его, покрытые снегом, кажутся гигантскими шатрами огромного лагеря. Даже минеральные породы, кажется, те же, только характернее. Растительность берега богаче и свежее, чем близ п. Александровского. Береза, тальник, осина, не говоря уже о высокорослых хвойных деревьях, невредимо примкнули к самому берегу. Ветры здесь никогда не бывают так опустошительны и продолжительны, как на «нашем» берегу. Помрская бухта вполне защищена от ветров и, по словам жителей, вполне доступна для больших судов. В 30 верстах от сел. Помр находится керосиновое озеро. Дорога к нему тайгой и тундрой.

б) Восточный берег и бассейн Тыми. 1) Между мыс. Де-ла-Кройера и м. Вирста лежат гиляцкие селения: Мосьбво, Уськво, Сляво, Адытымь,[1] Хомрво, Плюво, Периво. 2) На охотском берегу селение Ныйво, а к югу от него селения: Мильквo, Набильво, Чохзлво, Лунгво, Хонги, Пильнги, Чамрво, Нгамбево (далее к югу населенных мест нет); к северу от Ныйво гиляцкие селения: Тэярво, Тырмыц, Ларво, Вангрво, Чайво, Чоньх, Ытво, Ашво, Кехрво.

Итак, на этом берегу всех гиляцких селений 25,[2] со 109 юртами. Населения в них всего 703 чел. (по р. Тыми 197, по охотскому берегу 506): мужч. 416, жен. 287; они составляют 169 семейств, 133 хозяйства; взрослых 483, женатых 175, многоженов 9, средняя плодовитость — 3; детей переживших 332, умерших — 169. Ружей — 64 (из них 30 на охотском берегу, остальные на Тыми), сетей 121, лодок 122, собак 1480. Нерп убито в последний сезон 688, соболей 586, лисиц 134, выдр 43, медведей 63.

Из этого можно сделать следующие выводы: на 1 юрту здесь приходится средним числом 6 чел.; средняя семья состоит из

[1] В окрестностях этого селения растет дикая конопля, из которой гиляки делают свои сети, приезжая даже из отдаленных селений.

[2] В рукописи 24. Может быть автор не включил в число селений селения Мосьбво, на берегу р. Тыми, в 7 верст. от сел. Рыковского. По поводу этого селения Мосьбво автор дает следующее замечание: «Обитаемо только осенью и зимою. Весну и лето жители проводят на западном берегу, преимущественно в сел. Аркыво, где ранней весною промышляют тюленей, а в течение лета ловят рыбу, которой в это время года в Тыми не бывает. К началу августа, ко времени хода кеты, население возвращается в своих зимних жилищах». *Ред.* Журнал „Этногр. обозр".

4—5 членов; 1 холостой[1] приходится на 11 женатых, 1 двоеженец на 19 женатых. Отношение между числом мужчин и женщин (416 : 287) таково, что на 1000 муж. приходится 694 жен., в то время как в России вообще на 1000 муж. — 1023 жен., а в Азии на 1000 м. — 960 жен. Смертность детей 33,7%. На каждого гиляка приходится по 2 собаки, на взрослого — по 3. Принадлежностей охоты, особенно ружей, в общем очень мало.

Тымовские и охотские гиляки принадлежат к 18 родам,[2] из которых особенно многочисленны роды: Чуй-гуй в сел Чайво (114 чел.), Ады-Тымовский (156 чел.), Мымызи в Ныйво (94 чел.), Урландж в Чайво (55 чел.). Наиболее замечательны по населенности селения: Чайво (151 чел.), Кехрво (90 чел.), Ныйво (46 чел.), Тэхрво (51 чел.), а по Тыми — тройное сел. Ады-Тымь с соседними Хомрво и Плюво (106 чел.), не считая пришлого населения с западного берега, Мозьбво (Рыковское, 56 чел.) и др. Первые два из этих селений, Чайво и Кехрво, имеют между собою очень трудное сообщение; помимо мелководья, переезд затрудняется тем, что в нескольких местах приходится перетаскивать лодку на себе по суше на довольно большие расстояния. Из сел. Кехрво, как выше сказано, сообщение с западным берегом к сел. Помр.

К северу от Кехрво берег не населен, и летнее путешествие на север крайне затруднительно, а берегом совсем невозможно за неимением перевозочных средств через широкие устья многочисленных заливов. Остается единственный способ передвижения — на оленях тайгою и хребтами. Если прибавить к этому, что вьючный олень с крайним трудом пробирается в летнее время, то станет вполне понятным, насколько затруднительно и медленно подобное путешествие.

По словам жителей Кехрво, на крайнем севере, выше м. Левенштерна, находится, на берегу моря, еще крошечное селение орочонов — Тронд (2 юрты с 6 мужч. и 3 женщ.). Сообщение оно имеет с западным берегом — в сел. Помр (сутки езды на оленях, а от Кехрво в летнее время требуется не менее 10—15 дней). Остальные сахалинские селения орочонов, а равно поселения тунгусов, также детально описаны во время переписи. Но подробностей об этих народностях мы не включаем в настоящую статью, посвященную специально гилякам.

[1] Под холостыми понимаются исключительно старые, так сказать, безнадежные холостяки.

[2] Принадлежность каждого к тому или другому роду зарегистрирована, отсюда выводы о численности родов и т. д.

ОРОЧИ ТАТАРСКОГО ПРОЛИВА

ОРОЧИ ТАТАРСКОГО ПРОЛИВА

I.

В конце июня прошлого года[1] Комитет Общества изучения Амурского края, желая доставить мне возможность закончить собирание материалов о гиляках, которых я изучал долгое время на Сахалине, командировал меня на низовья Амура и побережье Охотского моря, на территорию материковых гиляков. Одновременно с этим мне представился случай попутно посетить и ту часть побережья Татарского пролива, которая заселена отраслью тунгусского племени, известного в настоящее время под именем орочей.

Хотя в моем распоряжении было очень мало времени и орочам я мог уделить лишь не больше месяца, хотя в литературе имелись уже данные об этом племени, в том числе большая монография Г. Маргаритова, и, следовательно, мое посещение орочей, казалось бы, едва ли могло обогатить меня новыми данными, я тем не менее решил воспользоваться представившимся случаем и вот почему. Прежде всего для меня, наблюдавшего быт четырех племен, обитающих на Сахалине, именно: гиляков, тунгусов, ороков и айнов, представляло большой интерес сравнить собственными глазами, так сказать, быт изученных мною народностей с бытом нового для меня племени, — притом, сравнительно, изолированного от других «инородцев» Амурского края. Особенно интересно для меня было сопоставить сахалинских ороков с орочами, которые, как племена одного происхождения, племена почти одноименные, должны были дать много интересного при сравнении. Ожидал я также найти материал для сравнения этого племени с единоплеменниками на Амуре, с которыми я отчасти уже был знаком по встречам с ними на Сахалине и еще ближе надеялся познакомиться во время упомянутой командировки на Амур. Признаюсь, наконец, привлекала меня к этому племени и та таинственная загадка, которая висит в науке до сих пор по вопросу о происхождении этого племени и даже о самом названии его, как мы это увидим дальше.

[1] 1896 г.

Таким образом, я и направился прежде всего в страну орочей, посетив в июле месяце 1896 года селения этого племени в Императорской гавани,[1] в бухтах Уй и Дюанка, Дата, далее все селения по р. Тумни до крайнего селения Мули-дата, и имел возможность, кроме того, во время этих экскурсий встречаться с орочами из более отдаленных селений этого района, которых я не успел посетить лично.

С орочей я и решил начать свои сообщения в Обществе изучения Амурского края. При выборе именно этой темы для сообщения я руководствовался традициями самого Общества, которое интенсивно интересовалось этим племенем, начав, так сказать, свою ученую карьеру с экспедиции Г. Маргаритова и командировав еще летом этого года Дюкова и Брайловского к южным орочам, так называемым тазам, и издав в самое последнее время словарь этого племени. Вот почему я и нашел наиболее удобным остановиться прежде всего именно на орочах.

Я не стану рисовать быта орочей во всех его подробностях. Да оно и излишне было бы. В монографии Г. Маргаритова можно найти описание их материальной культуры, их юрт, одежды и обуви, промыслов и орудий и т. д. Я остановлюсь только на вопросах спорных, на вопросах невыясненных или неправильно понятых моими предшественниками. Мое сообщение, как бы оно скудно или скучно ни было, является во всяком случае результатом моих личных наблюдений и исследований.

Как это ни странно, но я должен начать свое сообщение с вопроса, кто они эти «инородцы», о которых, под именем орочей, я буду говорить? Действительно ли это орочи или какое-либо другое племя?

Это действительно очень странно. Об этих «инородцах» мы имеем со стороны европейцев печатные сведения со времени Лаперуза, который 110 лет тому назад познакомился с этим племенем в заливе Де-Кастри. Далее, в 50-х годах посетили территорию орочей известный лейтенант Бошняк, открывший Императорскую гавань, и академик Шренк, а ровно через сто лет после Лаперуза снаряжена была специальная экспедиция Маргаритова; еще позднее по этой территории прошла военная экспедиция капитана Леонтовича, экспедиции топографические, горные и т. п., и мы имеем монографии об орочах и словари их языка, но точного названия их мы не знаем до сих

[1] Теперь Советская гавань. *Ред.*

пор. Насколько сбивчиво понятие о настоящем имени этих «инородцев» можно видеть из того, что вышедший на-днях из печати словарь орочского языка назван не ороче-русским, а орочонско-русским, при чем это племя уже именуется не орочами, как это установилось в литературе, а орочонами. Конечно, для этого наименования навряд ли представлялось какое-либо основание, но оно доказывает, насколько необходимо выяснить точно вопрос о названии этого племени.

Величайший авторитет по номенклатуре и систематике этих туземцев, академик Леопольд Шренк, около 3 лет проживший в этом крае и обрабатывавший свои наблюдения с немецкой добросовестностью в течение десятков лет, категорически восстает против присвоения этому племени нынешнего имени орочей. Он говорит, что название это утвердилось исключительно по недоразумению. Лаперуз, как известно, открывший в 1786 г. бухту Де-Кастри, во время своего четырехдневного пребывания в этой бухте встретил там невиданное им раньше племя, которое само называло себя орочи. Этот термин и утвердился в этнографии. Но ученый академик Шренк настойчиво утверждает, что название это неправильное, что оно принято по недоразумению. Он охотно верит, что обитатели сами назвали слово «ороча», но утверждает, что это название применили *не к тому племени,* которое теперь известно под этим именем. Произошло оно, будто бы, так. В заливе Де-Кастри, по мнению Шренка, во времена Лаперуза население было смешанное, из представителей племени, ныне называемого орочи, и из пришельцев с Амура — мангунов. Последние, по мнению того же Шренка, называют себя ольча (что опять-таки неверно, как это увидим впоследствии); с этими-то ольчами и беседовал, будто бы, Лаперуз; они себя и отрекомендовали ольча, но так как по законам фонетики тунгусских наречий звуки *л* и *р* заменяют один другой, то, вероятно, — думает Шренк, — они произнесли Лаперузу не слово ольчи, а орчи — ороча. В подтверждение своего мнения Шренк еще ссылается на описание, оставленное Лаперузом. В описании этом упоминаются двоякого рода гробницы и двоякого рода жилища, и вот эта двуродность гробниц и жилищ, по мнению Шренка, свидетельствует о двуродности состава населения Де-Кастри во времена Лаперуза.

«И вот, — говорит Шренк, — на прибрежных жителей Северо-Японского моря перешло название другого народа Амурского края, совершенно незнакомое ни им самим, ни их ближайшим со-

седям». Об этом, говорит он, нельзя не пожалеть, во-первых, потому, что число сходных между собою и потому легко смешиваемых названий амурских инородцев, как-то: орочоны, ольчи, ороки, стало еще одним больше, и, во-вторых, потому, что название может привести к заключению, что орочи некогда были оленеводами, что никогда не могло быть на том основании, что, по его мнению, они двигались с юга на север, чего, впрочем, он не доказывает, а ссылается только на то, что в южной части территории орочей они многочисленнее, чем в северной.

Таким образом, вопрос о названии этого племени связан с вопросом о происхождении его, что, конечно, важно для этнографии.

Наконец, говорит Шренк, лучше всего было бы бросить это название «орочи» или назвать это племя их собственным именем *кэкар,* каковое Шренк слышал от некоторых туземцев, а также нашел в китайских источниках, или же назвать их тем именем, каким они сами себя называют. «Но до сих пор, — заканчивает он, — еще совершенно неизвестно, как называют орочи сами себя». Но в этом-то и заключается весь вопрос.

К сожалению, при всем моем уважении к памяти Шренка, как общего нашего учителя в этнографии Амурского края, я должен сказать, что в этом вопросе он совершенно неправ. Что население Де-Кастри было смешанное во времена Лаперуза, я нисколько не сомневаюсь, но оно вовсе не состояло из тех племен, из каких думал Шренк. Судя по аутентичному описанию Лаперуза, в Де-Кастри он нашел камчадальский тип зимних юрт, которые Шренк приписывал, повидимому, орочам; но орочи, как и мангуны, никогда не строили юрт камчадальского типа. Подобной архитектуры юрты строят в нашем крае только гиляки и айну; следовательно, одним из двух племен, обитавших в Де-Кастри во времена Лаперуза, могли быть гиляки или айну. Я надеюсь доказать ниже, что это действительно были айну-гиляки, которые в прежние времена были между Де-Кастри и Дата и даже в самой Императорской гавани. Гиляки же ни в каком случае не могли называть себя орочами. Что же касается другого племени, то, если бы это были даже мангуны, то и тогда Шренк неправ, ибо, во-первых, мангуны никогда себя не называют *ольчами* (это я категорически утверждаю), а, во-вторых, народы Приморского края, при особенностях своей фонетики, именно в терминах орочи и ольчи *никогда* не смешивают звуков *л* и *р*, и, следовательно, если бы даже мангуны действительно называли себя одним из

этих имен, они назвали бы себя ольчами, но не орчами. Но мангуны себя и ольчами вовсе не называли, да и никто их так не называет; тут Шренк ошибается, и его ошибку я выясню впоследствии. Что же касается другого племени, которое жило в Де-Кастри вместе с гиляками, то, судя по преданиям, там жили орочи татарского побережья и еще выходцы с Удыли — негидальцы, именно род du, которые в течение долгого периода сожительства могли достаточно оборочиться, чтобы считать себя одним народом с орочами, тем более, что ни по языку, ни по верованиям, ни по обычаю, они от орочей ничем не отличаются. Я встретил потомков этого рода на Амуре, и они по старой памяти еще и теперь перед русскими называют себя о р о ч и. Правда, Л а п е р у з сам в других пунктах территории орочей не встречал, но он все-таки не ошибся: обитатели этого побережья перед другими, действительно, так называют себя.

Что касается двоякого рода гробниц, одних в виде срубов, других в виде подмостков, то такого рода двойственный тип Ш р е н к мог бы увидеть и в чисто орочском селении Дата. Один тип более древний, сохранившийся в общем употреблении у ороков на Сахалине, — тип гробниц кочевого племени, и другой — тип гробниц оседлых племен, заимствованный у их соседей на Амуре.

Но прежде чем решать этот вопрос, я остановлюсь на том, что сделал по этому вопросу М а р г а р и т о в. Сначала он совсем растерялся, когда на вопросы, обращенные к прочим об их самоназвании, те отвечали, то «гиляк», то «орочон», то «ороч». Только в Коппи он нашел толкового ороча, который назвал себя орочем и совершенно основательно подтвердил правильность названия, данного Л а п е р у з о м этому племени. И М а р г а р и т о в заключил, что орочи именно так сами себя и называют в действительности, и нашел всю аргументацию Шренка неосновательной. Что же касается вопроса о двуплеменном составе жителей Де-Кастри, то он сделал произвольное предположение, основанное на смешении термина *тунгус* в широком смысле, то-есть представителей тунгусских племен, и термина оленеводческих племен, которые теперь кочуют по всей Восточной Сибири. Жена одного ороча, Тараса, назвала себя тунгуской из Де-Кастри. Г. М а р г а р и т о в, вместо того чтобы понять этот ответ в буквальном смысле, решил, что тунгус в этом случае обозначает какое-то особое племя, смешанное из орочей и другого тунгусского племени. Между тем дело объ-

ясняется очень просто. Женщина, давшая повод Маргаритову делать такое странное заключение, действительно настоящая тунгуска, и она не единственная среди орочей, которые часто покупают жен у тунгусов, кочующих в окрестностях залива Де-Кастри. Тунгусы же явились в этих местах с Удской округи лишь лет 35 тому назад и, следовательно, не только во времена Лаперуза, но и во времена Шренка не могли быть в этих местах и, стало быть, не имеют никакого отношения к обитателям Де-Кастри.

Теперь я могу перейти к изложению вопроса. Благодаря своему опыту в изучении быта инородцев, я оказался счастливее своих предшественников, которые не имели таких благоприятных условий, как я. Мне кажется, что я решил, наконец, вопрос, как называют себя сами орочи.

Начну с истории вопроса. Объезжая в 1891 г. территории так называемых ороков на Сахалине, я от них слышал троякого рода самоназвание. При первых встречах они называли себя просто орочонами, то-есть так, как их зовут русские. Впоследствии, когда я стал допытываться, как будет *орочон* на их языке, они стали называть себя ульча и ольча, то-есть так, как их называют их соседи и единоплеменники-тунгусы, а также и их единоплеменники на Амуре. Лучше сказать, слово ульча явилось буквально переводом на их язык слова орочон, так как слово орон, которое у других тунгусских племен означает олень, на языке ороков звучит *аля, уля*, а отсюда ольча, ульча. Но только впоследствии, когда я ближе познакомился с их языком и стал вслушиваться в их разговоры, я убедился, что в действительности они называют себя на ни = нани, от слов на — земля и ни — человек, что в сочетании «нани» означает туземец. Продолжая знакомиться с другими «инородцами», я заинтересовался так называемыми амурскими гиляками. Это — шренковские ольча, тунгусское племя, обитающее между с. Богородским и Нижнетамбовским. Эти ольча ежегодно, поздней осенью, являются на остров Сахалин для промысла и скупки соболей и ранней весной возвращаются на Амур. От этих пришельцев с Амура я, опять-таки, узнал, что они между собой называют себя *на-ни*.

Летом прошлого года[1] я выехал на пароходе «Владимир» из Александровского поста во Владивосток и среди палубных пассажиров нашел несколько орочей из Даты и Императорской гавани, возвращавшихся из Хабаровска из экспедиции какого-то горного инженера, которому они служили в качестве проводни-

[1] Т. е. 1895 г. *Ред.*

ков. От них я с первых же слов, к немалому своему удивлению, узнал, что они зовут себя *на-ни*. То же подтвердили и собравшиеся на борт нашего парохода орочи Императорской гавани.

Позднее время не позволило мне посетить в том же году низовья Амура, и я решил воспользоваться коротким периодом, оставшимся до закрытия навигации, для общего ознакомления со страной между Хабаровском и Благовещенском. За эти дни я больше интересовался маньчжурами, и потому в этом вопросе подвинулся очень мало. Но в Благовещенске я посетил известного знатока гольдского языка, первого их миссионера и переводчика священных книг, священника Прокопия Протодьяконова. Хотя и знаток в гольдском языке, он этнографией мало интересовался, но когда я напомнил ему, что сахалинские ороки именуют себя на-ни, он воскликнул: «А, ведь, и гольды зовут себя на-най» (по-гольдски человек — най), и он сам настолько заинтересовался этим вопросом, что тут же предложил мне сделать на экземпляре орочоно-русского словаря (изд. Алексея Протодьяконова) сравнительный перевод на гольдский язык, и когда я через несколько дней получил от него напамять эту книжицу, я прочел в ней соответствующую приписку.

Таким образом, уже в этот момент для меня открылась перспектива того, что четыре народности Амурского края — ороки, орочи, мангуны и гольды — называют себя одним и тем же именем и, следовательно, несомненно составляют одно племя.

Этот несомненный факт я, во время летней командировки, имел возможность проверить еще раз и притом всесторонне. Признаться, когда я только ступил на берег и увидел характерные, крышеобразные, крытые корьем жилища орочей — буквальный снимок с жилищ ороков-оленеводов, когда я увидел их люльку, характерную люльку оленеводов, я уже был уверен в тождестве этого племени с указанными.

Когда я приехал к орочам Императорской гавани, я с первых же слов стал направлять свои вопросы в сторону их самоназвания. Сначала я получал ответы в роде маргаритовских, что мы, мол, орочоны, орочи и т. п., но когда они убедились, что я человек, знающий их быт и обычаи, что мне знакомо их наречие, они сейчас же стали именовать себя своим настоящим именем. На мой вопрос, почему они кроме на-ни еще зовут себя орочами, они объяснили мне, что именем орочи их именуют амурские на-ни, т. е. шренковские ольчи, а так как с ними они находятся в постоянных и частых сношениях, особенно за последнее время,

когда единственными купцами, приезжавшими к ним, были гольды и ольчи с Амура, то они порой и сами называют себя ороча, точно так же как перед русскими они себя называют орочонами. И это совершенно естественно. Для того чтобы вы меня вполне ясно поняли, я должен напомнить, что «инородцы» часто перед другими называют себя не тем именем, каким они называют себя сами. Перед другими «инородец» старается назвать себя именем наиболее понятным для вопрошающего, каковым является название, даваемое ему или соседями или даже самим вопрошающим. Например, если русский спросит немца про его национальность, тот, если только ему знакомо это слово «немец», предпочтет ему ответить, что он *немец*, но из этого нисколько не следует, что действительно немцы сами себя зовут термином «немец». То же случилось с орочами, которые всегда старались называть себя наиболее знакомыми вопрошающему именами, но никогда не своим собственным самоназванием.

Таким образом совершенно понятно, что предки их могли назвать себя перед Лаперузом именем ороча, и не-зачем было прибегать к грубой натяжке Шренка, что это были ольча. Но если прав был Лаперуз, приняв название ороча для этого племени, то нельзя еще утверждать, что именно они так себя между собой называют. Истинное их самоназвание, таким образом, есть *на-ни*, но и слово орочи ничуть не выдумано, и именно так их зовет целое родственное племя, которое без сомнения имело же основание их так называть.

Но кто же жил в Де-Кастри во времена Лаперуза?

Коренной xala, xal (род) этой бухты был dunka, а dunka (негда) — выходцы с Удыли. Могли жить тут и ольча и еще кто-нибудь, но этот род преобладал. И тем не менее запись Лаперуза произошла не по недоразумению, потому что и негидальцев с Удыли их соседи на-ни зовут тоже о'роча и, как увидим дальше, негда сами считают себя людьми одного племени с орочами. Шренка смущала смешанность населения залива Де-Кастри, но если бы он знал, что за смешение, вообще, представляет собою племя орочей — и не только орочи, но и все племена Амура! Когда я приступил к изучению гиляков на Сахалине и познакомился с их языком, стоящим столь изолированно среди других языков Азиатского континента, я их принял за аристократов чистой крови; но когда я стал знакомиться с каждым родом в отдельности и узнал происхождение каждого, особенно когда я познакомился с их сородичами на материке и историей

их родов, — вся иллюзия их аристократизма разбилась; я увидел, что племени нет, а осталась этнографическая смесь, единственным характерным признаком которой является язык. И такова судьба всех народностей Амура. На орочах мы это скоро увидим.

Итак, вопреки уверениям Шренка, орочи татарского побережья с полным основанием могут носить это имя, данное им Лаперузом; они, вопреки Шренку, столь же близки к ольчам амурским, как и сахалинским, и, мало того, *гольды, мангуны, орочи и ороки должны считаться одним племенем.* Я постараюсь это подтвердить еще и другими путями.

Беседуя с гиляками низовьев Амура, я убедился, что они зовут орочей Императорской гавани тозунг, в данное время мы имеем свидетельство Шренка, что этим же именем амурские гиляки именуют ороков на Сахалине. Тем же именем в еще более характерной версии тазонгов именует их лейтенант Бошняк. Из этого выходит, что гиляки амурские именуют одним и тем же названием ороков сахалинских и орочей татарского побережья, считая их, таким образом, одним народом. Но, мало того, гиляки на Амуре зовут своих соседей, шренковских ольчей — орныр, а сахалинские гиляки зовут своих соседей ороков тоже орныр, то есть они тоже считают ольчей и ороков одним народом. Из этих двух предпосылок, что ольчи и орочи — один народ и что ольчи и ороки — один народ, получим простой силлогизм, что орочи, ольчи и ороки составляют одно племя.

Из самоназвания на-ни, которое придают себе гольды, вы уже видите, что к этой триаде единого племени должно прибавить и гольдов, если имя, которым именуют гольдов их соседи, не говорит с такой очевидностью, что тут повлияло заимствование гольдами прически маньчжуров.

Когда я высказывал свое мнение орочам и шренковским ольчам, что я не вижу никакого особенного различия между ними и гольдами, они указывали, как на единственное различие, на то, что передняя часть головы бритая, и очень может быть, что удастся со временем доказать, что слово «гогды»[1] именно означает «люди с бритыми лбами», если только не найдется возможности сблизить гогды с народами, жившими еще в XVII веке по системе Буреи и удалившимися со своих мест после казачьих походов.

Тщательное изучение номенклатуры приамурских «инородцев» убедило меня далее, что Шренк ошибся, назвав амурских на-ни

[1] „Гогды" — гольды в произношении орочей. *Прим. ред.*

ольчами. Если вы, на Амуре среди народов тунгусского племени, в том числе и среди самих шренковских ольчей, или на побережье Татарского пролива назовете слово «ольча», то вам сейчас же скажут, что это жители Сахалина, ороки. И я вынужден оспаривать мнение Маргаритова, будто орочи не знают слова ольча; десятки раз они мне этим именем называли ороков Сахалина.

Если однако Шренк слышал на Амуре на территории мангунов подобное самоназвание, то это произошло потому, что многие роды на Амуре носят прозвище ульчан даже на территории негда на Удыли, но из этого не следует, что и все племя зовет себя этим именем. И соседи шренковских ольчей никогда их этим именем не называли. Тунгусы, орочи, негда зовут их *маму,* т.-е. амурские; гольды их зовут *хыдье,* хыдзе- нижние; гиляки зовут их *орныр* и *лафин,* сами же они именем ольча зовут ороков. Каким же образом мангуны оказались ольчами?

Для избежания всех этих недоразумений и путаницы я предложил бы в специальных исследованиях называть: ороков — сахалинскими на-ни, ольча — амурскими, орочей — приморскими и по именам рек назвать тех обитателей Хунгари, Пора, Бикина, которые известны под именем орочон, ибо, судя по тому, что я узнал о них от их соседей, это те же на-ни. Или же, если оставить старую терминологию, нужно бросить справедливо непривившееся название шренковских ольчей и заменить его хотя бы названием «нижние гольды» или «мангуны».

Мне остается коснуться еще одного вопроса, относящегося к номенклатуре орочей. Мы видим, что гиляки зовут их тозунг, даже тазунг; кроме того Шренк слышал на Амуре или на Уссури название для них кэкар. Миддендорф слышал про народ кыхкал; в китайских источниках упоминается название киякло мне самому приходилось слышать — кэхал для обитателей нашего побережья.

Для выяснения этого вопроса обратимся к самим орочам; спросим их, что они знают по этому поводу. Если перед орочем раскрыть карту побережья (а орочи превосходно ориентируются на карте), то они вам перечислят все речки от Де-Кастри до Ольги и скажут: «От Де-Кастри до Аука — на-ни нет, от Аука до Бочи тоже нет на-ни, а от Бочи, Самарги и дальше к югу живут кэ-ха, маньчжур их зовет тазы — это те же на-ни, только закон мало-мало другой, маньчжур-закон держит». Если же вы спросите самаргинского жителя (а я таких встречал в Импе-

раторской гавани) и предложите ему показать территорию орочей, то-есть кэха, он ответит, что он и обитатели ближайших деревень — на-ни или хыдье (а хыдье это то название, которым гольды именуют своих амурских на-ни), а кэха или кэра они называют самых южных орочей, по берегу Кушуна и южнее. По рекам Хор (Пор), Бикин, Хунгари вам даже скажут, что есть кэха или кэра. Но это слово кэха «инородцы» назовут перед человеком, знающим их быт, русскому же вообще назовут удобное словечко та-зы. Таким образом, собственно кэха или та-зы должна называться самая южная часть орочей, перенявшая и обычаи и язык китайцев, точно так же как на-ни зовут гогдами только тех на-ни, которые переняли маньчжурскую прическу. Северные же орочи зовут уже самаргинцев кэха, потому что они кое-какие основные законы потеряли, например, позволяют себе бросать медвежьи кости в воду, а не хранить их в срубе, и, наконец, вследствие некоторых различий в языке. Но из этого не следует, что та-зы особое племя. Я уверен, что и самые южные орочи, если они еще совершенно не потеряли своего языка, тоже называют себя на-ни. Оба термина — и та-зы, и кэха — китайского происхождения. Термин та-зы ничего характерного не представляет. Я сам слышал от китайцев на Амуре, как они безразлично называют всякого «инородца» этим именем. На Имане китайцы называли так же и орочон. На Амуре маньчжур, ехавший со мною до Айгуни, именовал мне гольдов на-ни та-зы. Если термин та-зы привился в южной части территории орочей, а не на Амуре, то это потому, что там они живут в тесном общении с китайцами и слыша постоянно от них такое название, сами себя называют иногда та-зами по той же причине, по которой орочи себя величают перед посторонними не настоящим своим именем, а тем, которым их называют мангуны.

Что касается названия кэха, кэ-хань, то оно, без сомнения, тоже китайского происхождения. Иезуиты-миссионеры, по приказанию императора Кань-Си, посетившие Амур в начале XVIII века, писали, что по морскому берегу к востоку от Амура живут кэчэнг (термин, которым в китайских источниках обозначались и гольды и амурские на-ни), — это опять доказывает, что китайцы еще в XVII веке признавали всех орочей единоплеменниками с амурскими на-ни. Далее, в государственной географии династии Цинь, по словам Риттера, орочи именуются *кия-кла*, а в китайской летописи отмечено, что на р. Сила, от Нингуты прямо на восток, живут кия-ха или кия-халь. Хотя Шренк полагает,

что кэчэнг, кия-халь, кьэхкаль (Миддендорф — у гиляков), кэ-халь (уссурийские гольды, Шренк) — термины различные, но я уверен, что это один и тот же термин, только в разных версиях искажения. Остановимся на первом термине. В слове *кэчэнг нг* — есть обычный суффикс многих родовых прозвищ на Амуре, например, ховиунг, циарнунг и др., корень *кэч* — я согласен со Шренком — есть искаженное гольдское хыдье — «нижний» и, следовательно, означает все народности, живущие вниз по Амуру, от Сунгари. Теперь вы поймете, почему южные орочи зовут себя еще и хыдье. Но во время моего путешествия по Амуру мне пришлось столкнуться со следующим фактом. Когда я расспрашивал в каждой деревне и в каждой юрте, к какому роду каждый из них принадлежит, мне часто на ряду с родовым названием называли и другое название *кэхн-халь*. Когда я стал расспрашивать объяснения, почему люди разных родов называют себя часто общим родовым названием кэхн-халь, то выяснилось, что маньчжуры разделяют жителей Амура в административном отношении на два разряда: от Сунгари до Тэбаха назвали *кэхн-халь* или еще дэо (чисто маньчжурское название) и от Тэбаха вниз — *арн-халь*. Сначала я думал, что кэхн-халь — гиляцкое слово кэхр — верхний, но тогда слово арн-халь не совпадало с гиляцким корнем акр — нижний. И я прихожу к тому убеждению, что кэхн-халь имеет тот же корень, что и слово кэчен, то есть, что корень тут *кэч*, который изменился в китайско-гиляцком искажении в кэхн, а с прибавлением окончания халь, означающего род, получилось слово кэхн-халь.

Таким образом, более чем возможно, что термин кэ-ха, кэхаль, кия-халь, который прилагается в южным орочам, имеет тот же источник, что и кэхн-халь на Амуре. Если на Амуре этот термин привился только как административное самообозначение, а у орочей крайнего юга привился как название части племени, то это потому, что там именно орочи живут в тесном общении с китайцами, и частое повторение этими последними термина кэ-ха, заимствованного ими от своих нойонов, привилось самим орочам, для которых этот термин стал фамилиарным (припомните северных орочей, которые зовут себя так только потому, что они часто слышат этот термин от амурских на-ни и гольдов, а не потому, что сами так зовут себя).

Теперь уже понятно, каким образом термин *кэ-ха* через гольдов и мангунов, ежегодно приходивших толпами на территорию орочей, а также через китайских купцов, ежегодно объезжающих

все части Приамурского края, да еще от переселенцев на Амуре, называющих себя кэ-халь, термин кэ-халь распространился и по Амуру, и им часто называют всех орочей. Точно так же термин та-зы, привившийся к южным орочам, благодаря смешению с китайцами, тем же путем добрался до Амура, и мы слышим его у гиляков в искаженной версии тозунг (тазунг), который Шренк пытался производить от слова тро; если же термин тозун — тозунг амурские гиляки иногда переносят и на ороков сахалинских, то это имеет историческое основание, ибо, как увидим ниже, имеются двусторонние предания о переселении орочей на Сахалин.

О термине кэ-халь я должен прибавить, что южные орочи, переселившиеся с бассейна Амура, где они носили административную кличку кэх-халь, сами могли занести этот термин на свою территорию, рекомендуя себя таким образом соседним китайцам, благодаря которым он был занесен в китайские анналы и постепенно вошел в употребление.

Резюмирую сказанное о номенклатуре. Народ, который известен в этнографии под именем орочей, зовет себя сам на-ни (наны) и принадлежит к тому же племени, что и шренковские орочи, ольчи и гольды. Под влиянием прозвищ, данных им их соседями, это племя называет себя часто, особенно перед другими, ороча, а на крайнем юге — кэ-ха, кэра, хыдье, та-зы, но от этого единство их племени не нарушается. Мелкие различия в языке настолько незначительны между жителями Самарги и Дата, что нет основания делить их на два племени. Название, принятое пока в этнографии для этого племени, хотя и неудобно, но имеет историческое raison d'être и во всяком случае не вводит в заблуждение.

Что касается до жителей Засучанского края, то, я думаю, что их тоже нечего выделять в отдельное племя только потому, что их несколько десятков человек и они стали терять свою индивидуальность под влиянием численного преобладания других национальностей.

II.

Теперь я перейду к вопросу о том, откуда явились они на это побережье. Прежде очертим их территорию. Эту территорию я делю на три полосы: от залива Де-Кастри до залива Дата (до м. Лессепс), от этого мыса до реки Бочи, и от реки Бочи к югу, где живут орочи, более или менее окитаившиеся. В пер-

вой полосе я обращаю ваше внимание на пункты Де-Кастри, Хын, Быхи, Сюрку, Аука. Из этих пунктов только Сюрку и Аука населены, да и то ничтожным населением, остальные отмечаю только как пункты исторические. Во второй полосе население сосредоточено главным образом в северной части, между Дата и Императорской гаванью, и в селении Коппи. И, наконец, в последней полосе население сосредоточено в с. Самарге, которое является самым крупным селением на татарском побережье (свыше 100 человек).

Селения этих туземцев расположены главным образом в устьях рек, но фактически их территориями должно признать всю страну до Сихотэ-Алина, так как охота и следование за ходовыми породами рыб, поднимающимися до самых верховьев рек, вызывают среди орочей постоянные перекочевывания по всей системе рек, ими обитаемых. А по р. Тумни мы встречаем целый ряд постоянных орочских селений в среднем и в верхнем ее течении.

Теперь, если взглянем на территорию орочей, нам сразу бросается в глаза тот факт, что реки территории орочей настолько сближаются своими верховьями с системой Амура и Уссури, что хребет Сихотэ-Алин, кажется, служит скорее соединяющим звеном, чем преградой между этими территориями. Смотрите, как сходятся верховья Тумни с низовьями Амура, Хунгари и Дондона и системы Бочи, Самарги и Коппи с Хором и Бикином.

A priori можно заключить, что системы Амура и Уссури были если не родиной, то этапным пунктом для нынешних обитателей татарского побережья. Это живое сообщение между обитателями западного и восточного склонов Сихотэ-Алина вы наблюдаете еще и теперь. Ежегодно до сотни гольдов являются в Коппи и Самаргу ставить петли и самострелы в богатой соболями территории. По трем историческим дорогам, указанным еще Маргаритовым, спускаются еще и теперь китайцы, русские, ольча, чтобы производить меновой торг с орочами. Когда страну постигает голод, когда обитатели Тумни остаются без рыбных запасов, они то пешком, то на нартах, смотря по времени года, переходят на Хунгари и часто остаются там на постоянное жительство. Так, на наших глазах, то-есть лет 30 тому назад, голод заставил часть жителей Ахудата переселиться на берега Хунгари, где они основали сел. Ыленко и живут там до сих пор. И отдельные случаи переселения с одного склона на другой составляют обычное явление. Таким-то именно путем, путем беспрерывных, хотя и еди-

ничных переселений с одного склона на другой, произошло расселение орочей по обоим склонам по Пору, Бикину, Дондону, Хунгари.

От известного мы доходим до неизвестного. На основании ежегодных взаимных переселений, которые можно наблюдать и теперь, мы можем заключить, что именно с низовьев Амура и притоков Уссури постепенно спускались те одинокие семьи, которые впоследствии составили племя орочей. Но территория, питавшая татарское побережье, слишком обширна, чтобы переселенцы ее представляли состав совершенно однородный.

Верховья Тумни сближаются с территорией ольчей и гиляков на севере, верховья Хуту и Мули сближаются с Хунгари и Дондоном — территорией гольдов, а речки к югу от Коппи сближаются с территорией уссурийских гольдов и китайцев. Мы увидим даже, что на побережье Татарского пролива мы имеем представителей более далеких районов, выходцев с Горыни и Амгуни. То, что мы называем народом, племенем, то в сущности является амальгамой народностей, результатом этнографического эндосмоса и экзосмоса. С этим любопытным процессом знакомят нас обрывки преданий.

Начнем с реки Тумни, — этого Амура территории орочей. В большом селении Дата, самом крупном в средней полосе, есть етыре xala (рода): Ul'anka (Namunka), Punad'inka, Jominka и Xutunka. Из этих родов самый многочисленный Ul'anka (Namunka) — (61 чел.); о нем имеются у меня предания, собранные мною как на месте, так и на Амуре. Оказывается, что члены этого рода — выходцы с Амура и принадлежат к амурскому роду Baja многочисленных представителей которого я встретил в селении Койма на территории ольчей. Старики уверяли меня, что в старину держали оленей (самое прозвище Ul'anka доказывает это) и что оленеводство бросили только благодаря неудобству соединения его с рыбной ловлей. Из этой именно деревни во времена давние переселилась часть жителей на Сахалин, и представителей этих переселенцев я встретил в заливе Набиль, в селении, названном именем метрополии, тоже Дата (что значит устье), где они и по сию пору продолжают держать оленей. Предание об этом сохранилось и на татарском побережье восточного берега Сахалина. Если от с. Дата подниматься вверх по Тумни, то найдем три значительных xala: Akunka, Xutunka и Mulinka. Из них в первых двух оказываются самагиры, то-есть потомки чистых оленеводов, и самая легенда об их переселении в этот край связана с олене-

водством. Сородич их, самагир из с. Пули Дьянку, сын известного Ыльгинка, первого проводника Невельского, так рассказывает эту историю. Оленеводы во время своих кочевок делят обыкновенно всех оленей на несколько партий, и при каждой партии своя группа людей. Передовая партия обыкновенно оставляет на месте своего ночлега знак в виде палки, чтобы задние отряды знали, куда итти. На одном из привалов палка упала, задний отряд заблудился, и, таким образом, род разделился, при чем одна половина попала на берега Тумни, — конечно, не сразу, но в конце-концов попала туда. И если вы встретите среди орочей особенно низкую фигуру с характерным тунгусским лицом, то будьте уверены, что это из рода Xutunka или Akunka, потомки самагиров. Наконец, род Mulinka в Мули-Дата (единственный род в этом селе) по происхождению негидальцы, т.-е. опять-таки оленеводы. Огромный род Sulond'ika, самаргинского старосты Инжену (до 100 чел.), — тоже самагиры, и думаю, что само название села Самарги искаженное Самагир. Первоначально этот род жил на реке Пор, откуда они уже перевалили на Самаргу. Его xal есть и на Хунгари и на Уссури. Xal Dunka, который жил в Де-Кастри и оставил там память о себе в названиях утесов и речек, не только на континентальном берегу, но и на Сахалине (п. Дуи), — также род негидальский с Удыли, которых и теперь на Амуре зовут ороча.

Остановимся несколько на этих родах. В этих родах я насчитал до 350 человек, т.-е. 0,7 всего населения до Самарги. Эти 0,7 населения имеют ясные предания, что они пришельцы с далекого севера, из территории чистых оленеводов, или с Амура, с территории ольча, которых Шренк считает потомками оленеводов. Одних этих фактов, я думаю, достаточно, чтобы отвергнуть совершенно произвольное мнение Шренка, будто орочи двигались с юга, с границ Кореи, на север и никогда не были оленеводами.

Но все дороги ведут в Рим. Принадлежность орочей к тому же племени, что и ольча, и ороки, и единство их происхождения могут быть выяснены и при сравнительном рассмотрении их быта, преданий, верований и обычаев.

Если бы Шренк, не вдаваясь в излишние натяжки, внимательно осмотрел хотя бы люльку орочей, — люльку, в которой ребенок с первых же дней приучается к походной жизни на хребте оленя, люльку, форма которой обща всем народам тунгусского племени (гольдам, самагирам, негдам, орокам, тунгусам) и

которая столь характерно отличается от гиляцкой, — он ни на минуту не усомнился бы в прошлом орочей. Если бы он внимательно осмотрел те крышеобразные, крытые корьем юрты орочей, столь неудобные зимой и тождественные у ороков-оленеводов и у орочей, потерявших оленей, он сказал бы, что эти юрты пережиток того периода, когда рыболовство соединялось с оленеводством, и тип юрты представляет нечто среднее между палаткой кочевника и постоянным жилищем рыболова.

Возвращаюсь к истории родов.

Kyppinka, основной род, остаток огромного рода — сородичи оджайл (гольдского рода у м. Соргу). Как далеко от Кореи!..

Теперь перейдем к орочам, живущим по речкам Императорской гавани. Коренных родов там два: Bisanka и Siuvunka (последний род уже начинает вымирать). Судя по одному из преданий, это один из древнейших родов татарского побережья. Согласно этому преданию, оба эти рода некогда составляли один род, в который входили семейства двух родных братьев, живших в соседних бухтах, — один в бухте Сэча (у м. Путятина), другой — в бухте Биса (бухта Фальшивая). Жен неоткуда было брать, и вот они решили считать себя за два отдельных рода. Но что любопытнее всего — это то, что на Амуре я от многих компетентных инородцев слышал, что этот род гиляцкий, но что представители его стесняются выдать свое происхождение. Это подтверждается и тем, что гиляки зовут Императорскую гавань не ее собственным именем, а гиляцким словом Пилаво. Значение этого слова весьма убедительно, потому что, насколько я мог убедиться из многолетних сношений с гиляками, они всегда населенные места чужеплеменников называют иностранным термином. Во всяком случае, по языку население Хаджи осталось чисто орочским.

Как это смогло произойти? Могло, конечно, случиться, что все гиляцкое население вымерло, и Хаджи могло заселиться орочами; могло оно и иначе произойти. На Амуре история многих родов представляет следующую картину. Какой-нибудь род начинает вымирать. Но вот является случайный пришелец, беглец из своего рода; ему дают вдову одного из сородичей, — считается, что этот пришелец становится родоначальником большого потомства, а коренные представители рода вымирают. Теперь, спрашивается, будет ли язык выродившегося рода языком первоначальным или языком племени пришельцев? Это зависит от окружающей обстановки, от того, какое население преобладает.

Если преобладают гиляки, а пришелец — гольд, то язык будет гиляцким, если, наоборот, преобладают гольды, — язык будет гольдский. Во всяком случае, о том, что гиляки жили на этой территории, свидетельствуют предания со всех сторон. В Императорской гавани рассказывали мне, что на этом побережье, между Де-Кастри и Дата, на почти покинутой ныне территории в пунктах Быхи, Аука, Сукку, Хан и даже в Де-Кастри и Дата жили айну. То же мне подтвердили и в Дата. Последние айну были в Быхи. Носили они такую же одежду, как и орочи, и не брили передней части лба. Далее мне рассказывали, что пять поколений тому назад пришло двое айнов сватать жен, которых они купили в xala Bisanka, и затем поселились там же. Прожив лет 80, они ушли в свою сторону. Это мне казалось весьма правдоподобным, потому что на Амуре есть несколько аинских родов, пришедших по преданию через озеро Кизи, и, следовательно, они могли переселиться туда из Де-Кастри. Но в селениях, расположенных по Тумни, меня уверяли, что это были гиляки. Я склонен думать, что это были переселенцы с того побережья Сахалинского пролива — между м. Сортунай и Дуэ, где живут роды гиляков, смешанные с айнами, и поэтому эти переселенцы-метисы могли подать повод трактовать их то как гиляков, то как айну.

Во всяком случае они не все вымерли; часть их, по преданию орочей, переселилась на Сахалин, и я могу засвидетельствовать, что встретил в с. Моглуной на Сахалине гиляка Ваську (надзирателя), который принадлежал к айно-гиляцкому роду, и он рассказал мне предание о приходе его предков с татарского побережья. Далее, есть целое селение на Сахалине, Хой, носящее название своей тезки на орочском побережье; население его, по преданию орочей Императорской гавани, переселенцы из территории орочей, именно из одноименного селения Хой. Во всяком случае существуют несомненные физические следы пребывания айно-гиляков в этих селениях. Это именно ямки, оставшиеся от землянок, которых орочи никогда не делали. Те народы, которые их когда-либо делали, всегда переходят к жилищам более высокого типа. А ороки до сих пор сохраняют тип зимних жилищ более низкий, чем тип землянок. Будущим исследователям я бы рекомендовал пробраться в эти вымершие селения, раскопать эти землянки, а главное поискать могильники. И если в них найдутся костяки, если около них сохранились типичные надгробные памятники, выдержавшие века, то это послужит несомненным дока-

зательством, что это были айну чистые или айно-гиляки, ибо гиляки своих покойников сжигают. Кроме этих вещественных следов, эти гиляки или айно-гиляки оставили кое-какие следы в религиозных воззрениях орочей. Памятниками этого влияния служит культ инау и масса обычаев религиозных и юридических, свойственных айнам и гилякам.

Итак, мы видим, что на этой полупустынной территории, с населением в 500—600 душ, мы находим арену, на которой в течение веков жили и умирали представители 5—6 племен (негидальцы, гольды, самагиры, айну, гиляки и даже китайцы в южной части), которые приходили и уходили, вымирали и возрождались кровью новых пришельцев, и этот процесс происходит и теперь. В Коппи есть свежепереселившиеся гольды и кэхи, в Императорской гавани — мангуны, и эти свежие пришельцы, скрещиваясь со старыми вымирающими родами, образуют новые плодовитые роды и своей численностью подавляют коренное население, которое, быть может, и совсем вымрет, но этим преемникам они передадут свой язык и культуру. И рассказывая через 100 лет будущим этнографам предания о своем происхождении, они приведут их в такое же смущение, в какое приходил и я, слыша, что мои коренные орочи оказываются то гольдами, то самагирами, то негда и т. д. Этот эндосмос и экзосмос первобытного племени имеет свои законы, весьма важные для биологии. Теперь объясняется более чем просто то обилие диалектов, на которое с удивлением жаловались наблюдатели, как Маргаритов и др.

Это различие диалектов зависит от различия происхождения. Жители Мули — негда; жители соседних селений — самагиры. Или в Коппи род Ul'anka — гольды, а род Kyppinka — мангуны солонского происхождения.

Теперь понятно, почему Маргаритов, производя антропометрические измерения, удивлялся двойственности их типа. Я скажу больше — не двойственность типа найдется, а тройственность: тип чисто тунгусский, тип сахалинских ольча и тип айно-гиляков. Между прочим любопытно, что орочи считают гиляков самым бородатым племенем.

Еще один вывод можно сделать: антропометрия подобных первобытных племен дает мало результатов; она может дать лишь материал для целого маньчжурского племени, но не для данной народности. Тем более бесполезны (конечно, не с биологической, а с этнологической точки зрения) сложные измерения.

Для этнолога достаточно произвести лишь два измерения, два определения головного указателя.

Теперь еще два слова о каменном веке на этой территории. Мне первому из исследователей, насколько я знаю, удалось найти здесь каменное орудие, к сожалению, только один экземпляр. Это великолепно отточенный порфир, найденный недалеко от селения Аху-дата, на берегу реки Тумни после разлива, когда часть берега сорвало. Тут обнаженные берега и слои гальки чередуются с илом и песком. Самые тщательные поиски ямок по соседству не привели ни к чему. Но этот топор все же не единственный. Ороч Иван-кузнец мне рассказывал, что у его дедушки был целый мешок с найденными каменными орудиями, которые он держал, держал, а потом бросил. Характерно, кстати, что находимые каменные орудия орочи зовут тем же именем, что и наш народ, именно, громовыми стрелами — agdi suky. Этим-то топором владыка погод и непогод agdi сражает во время грозы вековые деревья в лесах. В доказательство инородцы сообщают, что эти орудия находят именно после грозы подле сраженных молнией деревьев. Это весьма правдоподобно, ибо, вырывая с корнем деревья, гроза обнажает и подпочву или ямку деревянного жилья обитателя каменного века.

Во всяком случае из того обстоятельства, что для орочей каменные орудия — объект мифологии, следует, что не их предки жили в этих местах в этот период, и во всяком случае период этот не должен быть большой древности, ибо у айнов на Сахалине каменные орудия встречаются в изобилии, и им не приписывают божественного происхождения.

III.

Система родства у народов тунгусского племени раскрывает перед нами в высшей степени интересную картину режима семейно-половых отношений. Вам, без сомнения, известно, какую огромную услугу науке оказали открытия классификаторских систем родства у первобытных народов. Это открытие, которым мы главным образом обязаны американцу Моргану и англичанину Леббоку, дали нам ключ к разгадке доисторического режима половых отношений. Классификаторская система родства, как известно, состоит в том, что целая группа лиц носит одно общее название, при чем в основе системы каждого класса лежит тождественность прав или обязанностей в области половых сношений.

Так, например, если у гавайцев и ирокезов я называю словом «мать» не только свою родную мать, но и всех жен братьев отца (заметьте, жен всех братьев двоюродных и троюродных и т. д.), то это de facto означало, что мой отец имел супружеские права на всех тех женщин, которых я зову своими матерями.

Или возьмем пример у гиляков, у которых я нашел групповой брак в 1891 году; у них эти отношения еще нагляднее. Я зову свою жену an′g:ej и даже всех сестер моей жены зову an′g:ej; далее, этим же именем я зову и всех жен своих братьев. Из этого ясно, что термин этот означает право на половые сношения с этой категорией лиц. Это не догадка, а факт, потому что у гиляков и у гавайцев подобная классификаторская система совершенно соответствует действительности. И Морган, который по одним родственным названиям у ирокезов построил гипотезу о вымершем режиме фактических отношений, соответствовавших родственным названиям, сделал такое же открытие, какое сделал в свое время Кювье, который по костяку животного, выкопанному близ Парижа, нашел, что этот костяк принадлежит животному сумчатому. Поэтому родственные названия дают исследователю ключ к уяснению не только существующих, но и отживших отношений. Этот метод, т. е. изучение системы родственных названий, я и применил при изучении орочей. Уже однажды он мне оказал услугу, дав возможность открыть у гиляков оригинальный режим половых отношений, такой же, какой существовал некогда у всех племен Америки, Австралии и Индии.

Наблюдая брак у орочей, сразу не замечаешь ничего особенного. Ороч покупает себе жену, которая является его женой перед всем светом, как и у нас; дети его — его дети, они наследуют ему, работают с ним. Посторонний, вторгшийся в его семейный очаг, наказывается избиением, дорогим штрафом; словом институт патриархального брака налицо.

Но изучение родственных названий, выведенное из бесед и из материалов переписи, произведенной мною, раскрыло передо мною и другую сторону картины.

Прежде всего мне бросилось в глаза, что каждый ороч зовет целый класс своих сородичей — *aga* и другой класс nuku. Женщина зовет целый класс мужчин — aga или ura:na, другой класс nuku, и, обратно, мужчина зовет целый класс женщин уху, а другой класс omale.

Что же оказывается? Каждый ороч зовет всех своих братьев — родных, двоюродных, троюродных и т. д., — но старших себя, а

также всех степеней родства братьев отца, но младших его — aga, и с женами этого класса лиц, которых он зовет уху, а они его nuku, он имеет право на половые сношения, то-есть не несет никакой ответственности за это перед их мужьями, и имеет право и обязанность вступить со вдовой в брак после смерти ее мужа. Всех братьев моложе себя он зовет — nuku и их жен — omale, а они его ураг:па, и право на половое сношение с этими женщинами ему запрещено, равно как и брак после смерти мужа. Таков режим половых сношений со стороны родственников с мужской стороны.

Со стороны сестер мы видим, что дочерей старших сестер я зову gama, а дочерей младших я зову omale, и это различие в классификации сейчас же обнаруживает различие и в половых отношениях. На дочерях своих старших сестер я могу жениться и имею вообще право на половые сношения с ними, а с дочерьми младших нет. Тем же именем gama ороч зовет свою двоюродную сестру, дочь сестры его отца и тоже беспрепятственно имеет те же права.

Словом, право на половые сношения лежит в основе родственной классификации, и одно предполагает другое. При перемене режима классификация теряет всякий смысл.

Если сравнить половой режим орочей с режимом его у народов, у которых господствует тип семьи под названием punalua family и характерными представителями которого являются в нашем крае гиляки, то мы увидим, с одной стороны, сходство, а с другой, различия.

С одной стороны, у гиляков, так же как и у орочей, существует разделение на старших и младших; младшие братья также имеют право на половые сношения с an'x, но с тем глубоким различием, что в термин старший — aga орочи включают и младших братьев отца всех степеней родства.

Гиляк зовет жену младшего брата отца ymk, то есть мать, и, следовательно, никаких половых прав не допускается, у орочей он ту же женщину зовет уху и пользуется правом на брак и половые сношения.

У гиляков вообще исключены всякие половые сношения между восходящими и нисходящими поколениями, у орочей они допускаются. У гиляков считается кровосмешением брак или половые сношения с дочерью сестры какой бы то ни было степени родства, если я зову ее ola — дочь, а у орочей это допускается. У гиляков жениться на сестре своего шурина нельзя, у орочей

меняются сестрами, и это составляет даже излюбленную форму приобретения жены. Во время сговора ороч спрашивает у тестя, чего он просит — калым или бабу.

Эти особенности приводят меня к убеждению, что в половом режиме тунгусских племен мы имеем форму, предшествовавшую форме режима гиляцкого типа. Не вдаваясь в подробную аргументацию этого положения, я должен, однако, указать, что эволюция полового режима шла по пути постепенного ограничения браков в близких группах родства, и уже по этому одному тунгусская форма с более свободным режимом должна быть древнее. Даже при поверхностном сравнении гиляцкой формы с орочской мы это видим с очевидностью. Схематический брак у гиляков выражается двумя группами (родами), из которых одна берет у другой жен, но никоим образом не взаимно. Это доказывает, что еще раньше, по крайней мере в более или менее отдаленных степенях родства, обе группы могли брать жен и друг у друга. Такую именно форму представляет тунгусский режим. Далее, различие в терминологии тоже доказывает различие в древности режимов. У гиляков я зову братьев отца ytk (отец), их жен ymk — матерями. Эти термины суть категорические императивы запретов между восходящими и нисходящими поколениями; у тунгусских племен термины отец и мать, ama и уп'э, применяются только к старшим братьям отца и их женам, и то этот термин не вошел во всеобщее употребление, а для младших братьев отца сохранились названия разрешительные aga и для его жены — уху, термины, красноречиво напоминающие о том далеком периоде, когда единственным и первым, вероятно, ограничением половых сношений явилась классификаторская система с основным делением на старший и младший.

Нынешние нормы тунгусского брака без сомнения являются ограничениями в предшествующем периоде еще более широких рамок свободы, воспоминание о котором живет в преданиях и сказках народов этого племени.

Я позволю себе сделать еще только два замечания. В последнее время одновременно три социолога, немец Каутский, француз Летурно и датчанин Старке стали отрицательно относиться к значению классификаторской системы родства, как к средству понимания первобытных вымерших форм. Эта оппозиция — результат желания реабилитировать человека. Человеческая природа не нуждается в защите. Она идет от худшего к лучшему, от несовершенного к совершенному. Классификатор-

ская система родства, говорит К а у т с к и й, есть просто система счета поколений, но она не имеет за собою реального основания в половых отношениях. По мнению К а у т с к о г о, термин мать у ирокезов, применяемый ко всем женам братьев отца и сестрам моей матери, есть фикция, ибо у человека может быть только одна мать и потому классовые термины — «мать» и «отец», «дед» и «брат» — созданы только для наименований поколений, и это вовсе не остаток того времени, когда действительно сестры моей матери и жены братьев отца стояли по отношению к моему отцу в таких же правах и обязанностях, как и моя родная мать.

Классификаторская система родства у тунгусских племен, не имеющая ничего общего с терминологией ирокезов, гавайцев, гиляков и т. д., должна удовлетворить оппонентов; она неуязвима в смысле фикции, но в то же время не совпадает со счетом поколений, потому что братья моего отца во всяком случае скорее принадлежат к поколению моего отца, чем к моему, а между тем тех братьев отца, относительно женщин которых я имею право на половые сношения, я зову тем же термином — aga, что и своих старших братьев, или жену своего младшего брата, то-есть принадлежащую к моему поколению я называю тем же термином omale, что и дочь младшей сестры, которая принадлежит к поколению моих детей. Зачем же тогда эти термины, если они не счет поколений, как думает К а у т с к и й, и в то же время слишком общи, чтобы сделать ясной степень родства?

А вот для чего. Они дают возможность легко и скоро, не обременяя памяти, ориентироваться в своих правах и обязанностях. Всякий раз, когда я спрашивал какого-нибудь ороча, имеет ли он право на половые сношения или на вступление в брак с такой-то женщиной, и когда я выражал сомнение в верности его ответа, я получал стереотипный ответ: «а как же? ведь я ее зову так-то, ведь я ее зову сестра, ведь я ее зову уху» и т. д.

Эта классификаторская система есть только орудие мнемоники, и так ли она классически прозрачна, как у орочей, или загадочна, как у ирокезов, она служит одной и той же цели.

И я особенно энергично советую людям, занимающимся этнографией, при изучении нового племени изучить детально все родственные названия. В нашем собственном языке родственные названия представляют глубокий интерес. Но я спешу успокоить вас, вы могли подумать, что в Императорской гавани или в селениях по Тумни совершаются дела Содома и Гоморры, в действительности дело не так страшно. Вы можете прожить годы и ни-

чего неладного не заметить. Дело в том, что по своей наружной форме брак орочей мало чем отличается от нашего. Брак у них не шуточное дело. Во-первых, нужно иметь, на что приобресть жену. Надо иметь шелка, лодки, соболей, драгоценные камни или надо иметь в обмен сестру. Но не скоро добывается, даже дорогой ценой, женщина. Помногу раз ходит жених или отец его и от тестя получает лаконический ответ: «Ни-си-а», т. е. «не знаю» или вовсе молчит, испытывая долготерпение претендента...

Одним из важных моментов сватанья является следующее. Во-первых, требуется обилие свидетелей, так как совершается юридический акт на большую финансовую величину. Далее, родственники невесты часто выпрашивают себе каждый по особому подарку; момент, свидетельствующий о том, что по принципу женщина — принадлежность рода и калым является выкупом за нее, фикцией примирения после похищения.

Дорогой калым, уплачиваемый за девушку, вовсе не так прибылен для ее родных, как это кажется, потому что отец должен снабдить ее приданым, равноценным самому калыму: дорогими шубами, серьгами, гардеробом. Между зятем и семьей тестя завязываются самые сердечные интимные узы. С братом жены лучше живут, чем со своим родным братом. По нескольку раз в год происходит взаимный обмен подарками. Роды мужа и жены зовут себя syngi, и между ними устанавливаются оригинальные отношения. Когда в роде моей жены будет праздник медведя, мне отдадут большую часть медведя; даже от головы медведя, которая идет на общую трапезу, мне отдается большая половина, верхняя. «Зятя кормить надо» — говорит гиляк, и то же делает ороч.

Как видите, брак дело серьезное и прочное. В своей семье жена является нежной матерью, усердной труженицей, преданной своему мужу и дому, и тем не менее, по словам самих орочей, уж не говоря о моих личных наблюдениях, даже по исключению нельзя найти безусловно верную супругу или верного супруга. Во всяком случае сами орочи отдают предпочтение женщине. «Женщину еще одну-одну можно найти верную, а мужчину нет». Конечно, нарушения супружеской верности не могут происходить на глазах супруга. Отношение к этим нарушениям двоякого рода. Если виновником этих нарушений является человек чужого рода и если муж узнает об этом, то он виновника изобьет до полусмерти и потребует уплаты штрафа, жену он угостит, по выражению орочей, несколько раз „sorode“, то-есть

«здравствуй», иначе говоря, пощечиной, но не палкой, ибо, как объясняют с изумительной наивностью орочи, «можно кость перебить, тогда кто же работать будет?» Но если виновником является лицо из категории лиц, которым это дозволено, то за это никакого штрафа не полагается, и самое большое, если пострадавший супруг будет дуться несколько дней. Я знаю случай, когда возвращался нежданный супруг ночью в юрту и заставал свою супругу под одним одеялом с одним из своих nuku и все же выражением его волнения при этом было, что вырвется лишь восклицание по-русски: «Тимошка, ты что делаешь?» Но обычно орочка, даже по исключению, не нарушит своей верности с лицами запретных категорий. Того же не сделает и ороч-мужчина. Поэтому молодежь орочская любит ездить в гости туда, где много его сородичей, но не туда, где его сородичи-женщины, которые для него из категории hunad'i, из категории запрещенной. Орочи, далее, никогда не нарушают своей верности из-за корысти, и они с презрением и удивлением отзываются о продажности солдаток-японок, с которыми они познакомились на пароходах.

Девушки орочские не блещут целомудрием, хотя и осторожнее, чем замужние, но опять-таки они целомудренны по отношению к лицам запрещенных категорий. Таким образом, если б мне был поставлен вопрос, — нравственны ли орочи и орочки в половом отношении, я обязан был бы ответить, что да, ибо нравственностью называется самообуздание во имя высшего принципа, а орочи и орочки, по общему правилу, почти никогда не грешат с лицами запрещенных категорий, а это, во всяком случае, при привычке к широкой половой свободе, доказывает уменье владеть собою и повиноваться долгу. Если же принять в соображение, что сплошь и рядом ороч женится в таком возрасте, когда жена для него исключительно работница или сиделка, и нарушение супружеской верности является conditio sine qua non при самом выходе замуж, то известная свобода половых отношений, особенно со стороны женщин, является совершенно понятной. Вообще же орочи не видят никакого греха в половой фривольности. Наоборот, считается грехом выдавать чью-либо фривольность в этом отношении. Особенно меня поражали женщины-матери женатых сыновей. Она нисколько не в претензии, если ее сородич станет «ловить» жену ее сына. Мы, конечно, такой психологии не понимаем.

При такой широкой половой свободе легко было бы предположить существование гостеприимной проституции. Но на тер-

ритории северных орочей я про нее не слышал. Про существование же подобного обычая у южных орочей, так называемых кэха, я слышал от одного негидальца на Амуре, что в Самарге если у кого есть две жены и к нему является гость издалека, то одна жена спит с хозяином на одной наре, а другой он велит спать под одним одеялом с гостем на другой. Но, в виду презрения, с коим амурские обыватели относятся к далеким кэха, я склонен скептически относиться к этому рассказу, тем более, что участвовавший в этом разговоре гиляк счел нужным сообщить, что нечто подобное имеет место у гиляков сахалинских, а между тем у них этого никогда не бывало. Нужно помнить, что примитивные люди, как и люди культурные, имеют большую склонность презрительно относиться к чужеплеменникам.

Считаю уместным коснуться одного явления, общего всем народам, явления, которое мне всегда казалось непонятным. Почему женщина почти у всех народов в известные периоды, во время регул после родов, считается нечистой (этот взгляд даже и у нас еще держится). Я, по крайней мере, не припомню удовлетворительного объяснения. Следующие факты обратили мое внимание среди орочей Императорской гавани.

Орочи в сезон охоты крайне опасаются испачкаться какой бы то ни было кровью. Когда ороч возвращается с добычей, он ее не вносит в юрту, а оставляет на дворе, снимает с себя всю охотничью одежду и оставляет ее на дворе для проветривания, а сам одевается в другую перемену, затем моет руки из особого ведра. Во время месячных очищений, помимо всех других мер очищения, женщина немедленно переодевается в особую перемену, которая у нее хранится специально для этого случая в амбаре. Во время регул муж воздерживается от сношений с ней. Отправляясь первый раз на охоту, ороч одевается в свежую перемену, которая поочередно выветривается. Муж роженицы, до полного ее очищения, не ходит на охоту. Когда я спросил одного толкового ороча, почему роженицу изолируют в особом балагане, а муж избегает сношений с ней, я получил ответ, что роженице спокойнее в особом помещении, а муж избегает сношений потому, что тогда бог охоты не даст добычи, зверь крови боится. Русский, присутствовавший при этой беседе, поспешил вставить, что у них в Томской губернии, кто в благовещенскую пятницу пойдет на охоту, никогда удачи не будет иметь. Характерное замечание, доказавшее мне еще лишний раз близость мировоззрения нашего деревенского населения с первобытными народами.

И вообще, роженица и женщина во время регул считается у «простонародья» большим тормозом для удачи на охоте.

Посмотрите церемониал очищения у народа, который не признает никакой чистоплотности, и вникните в подробности. Себя и ребенка она моет кипяченым багульником, старое белье бросает, двадцать пять дней ходит в другую дверь (из опасения кровоизлияния), ест из другого котла и главное, что особенно важно, дичи не ест. После этих двадцати пяти дней она еще целый месяц не может разделять ложе мужа.

Все эти факты наводят на мысль, что взгляд на женщину, как на нечистое существо в известные периоды, берет свое начало в охотничьем периоде, когда по опыту первобытный человек убедился, что все, что пристает к одежде, пахнущее человеком или зверем — пот, кровь и т. п. — отгоняет чуткого зверя. Отсюда перемена одежды в сезон охоты и избегание всякой крови, и человеческой в особенности. Раз это фактически вошло в обычай и сознание, то оно с течением времени приняло неизбежно у примитивного человека оттенок религиозного веления, тем более, что, по его понятию, зверь, боящийся крови, посылается богом, и сам этот бог часто рисуется в его воображении звероподобным существом.

IV.

Норденшильд, описывая чукчей, между прочим говорит: «Здесь, как и во всех посещенных нами чукотских стоянках, царствовала совершенная анархия. Тем не менее члены этой безглавой общины жили между собою в ладу и дружбе». Приблизительно так же выражается Лаперуз, когда восторгается кротостью и миролюбием орочей.

Эти отзывы о первобытных народах не совсем верны в действительности. На самом деле у всех первобытных народов есть учреждение, которое составляет основу общежития. Это учреждение есть род — удивительное учреждение, в котором полная индивидуальная свобода соединяется с гармонией общественных интересов, учреждение, через школу которого прошли все народы от Рима до Китая. В этом учреждении примитивный человек находит безопасность, помощь в нужде, кормильцев в старости, мстителей убийцам после смерти, полное содержание жизни. Никакое учреждение «варварского» быта не столь важно для историка, как именно это учреждение. Между тем о родовом быте орочей, как и их единоплеменников, не имеется никаких све-

дений, и мне придется вкратце поговорить о нем, хотя для меня он представляет очень мало нового после изучения его у гиляков: их родовые учреждения, равно как и религиозные воззрения, почти во всех деталях сходны.

Если определить его научным языком, то род есть родственно-религиозный союз, внутри которого брак и половые сношения не допускаются. Род у орочей организован на мужском начале. Все потомки известного лица, исключая женщин, выходящих замуж в другие роды, составляют один род. Женщины, как родственные, так и привходящие в качестве жен, суть переменные элементы, ибо, уходя, они вступают в род, принявший их; возвращаясь, они снова принимаются в прежний род. Поэтому во всех родовых празднествах — а других у орочей не бывает — женщина в религиозной части их не принимает участия. Но пока женщина в роде, она не бесправный член его, она пользуется такой же помощью и защитой, как и мужчина.

Любопытно, как сами орочи определяют, что такое род. Если спросите ороча, почему такой-то ему xalad'a, emu xala, то-есть сородич, он ответит: «А как же, — огонь один, медведь один, bajta (штраф) один, грех один, касатка одна». Из всех этих терминов больше всего преобладают мотивы религиозные; но тут далеко не все принципы рода перечислены — особенно социальная сторона рода.

Попытаюсь сделать это вкратце.

1) Внутри рода брак безусловно запрещается, равно как и половые сношения с женщинами, рожденными в моем роде. Все женщины моего рода, вышедшие замуж в другой род, мне hunad'i — сестры, и случаи нарушения запрета сношений с ними составляют редкие исключения, о которых даже и слышать не приходится.

2) С пришлыми женщинами рода допускаются половые сношения в тех пределах, которые я указал выше.

3) Вдова, если она пожелает вторично выйти замуж после года траура, переходит с ее согласия к одному из младших братьев ее покойного мужа, в противном случае она возвращается в свой прежний род, а дети остаются в роде мужа. В случае нежелания выходить замуж, ее с почетом кормит тот из сородичей, у кого она пожелает кормиться.

4) Все неимущие, больные, старые кормятся родом, то-есть теми сородичами, у кого они поселятся.

5) Имущество сородича не должно выходить за пределы рода,

пришлые женщины во всяком случае исключены из права наследования, и если у данного члена рода ближайших родственников нет, то, как в Риме, право на его имущество переходит к роду.

6) Как и у древних греков и римлян, каждый род имеет своих богов-гениев, которым приносятся родовые жертвоприношения. Такими родовыми богами являются огонь и души задранных медведем, души утонувших. По поверью ороча, душа задранного медведем сородича отправляется к хозяину медведя (Mafa ydjeni) и сама становится сородичем его (ибо у богов тоже есть роды), равно как и душа утопленника тоже отправляется к хозяину моря (namu) и делается его сородичем. Эти родовые боги, понятно, не забывают своих сородичей, стоя близко к кормилу правления, и им два раза в год приносятся жертвы целым родом. Вот почему посторонние в них не участвуют. Есть целый ритуал кормления этих родовых духов, являющихся человеку чаще всего в образе медведей и касаток.

Что касается единства родового огня, то оно имеет своим источником то далекое время, когда огонь добывался путем трения и потому его старались хранить неугасимым. Совершенно естественно, что, считая огонь благодетельной силой, источником жизни, примитивный человек боялся давать его выносить чужеродцу, который мог с ним поступить грубо, залить водой и т. п., а это может, конечно, отразиться на благополучии того, кто дал его; сородич же, блюдя интересы своего рода, будет обращаться с огнем бережно, и потому ему можно выносить его. Возможно еще и другое объяснение. Хотя и редко, но бывают случаи, когда человек становится жертвой пламени, и естественно, что, по воззрениям орочей, он становится тогда сородичем хозяина огня — Puza, tu ydjeni, и таким образом получается родовой гений огня. Но о культе огня придется говорить в другом месте. Не могу не напомнить при этом поверье наших крестьян, по которому головни нельзя выбрасывать, а надо ее тушить и потом вторично бросить в огонь.

7) Род гарантирует жизнь и безопасность каждому сородичу. Месть за убитого — обязанность поднять родные кости убитого — безразлично убит ли человек нечаянно или злоумышленно, убит ли человеком или задран медведем, считается священнейшим долгом рода. Этот долг выполняют с религиозным фанатизмом. Если медведь растерзает человека, надо медведя убить, съесть его сердце, мясо бросить, а шкуру и голову

подложить под убитого. Теперь можете себе представить, что делается при убийстве человека человеком... Не так давно в Императорской гавани шаманская палка обрушилась на жителя и убила его. Это приписано было чарам шамана, который едва успел предотвратить войну выкупом.

Но к чести этих примитивных людей должен сказать, что убийство никогда не совершается у них с корыстной целью, а только в порыве аффекта или из-за женщины, при похищении ее, при захвате in flagrante delicto.

Закон рода требует, чтобы за человека был убит человек, но только один, maximum два; если же при родовой мести случайно будет убито больше, то это новый casus belli для противной стороны. И это есть война! Расскажу, кстати, любопытные подробности, каким образом война здесь часто сама себя уничтожает.

Во время военного похода нельзя по дороге охотиться, располагаясь лагерем, нельзя есть ничего вареного, и кроме того, нельзя пить воду из речек и ключей на территории врага. Таким образом, приходится, как жителям Императорской гавани, тащить воду в пузырях и пить ее малыми порциями, ибо много ли ее принесешь с собой? А найти случай напасть на врага крайне трудно, потому что противная сторона, ожидая нападения, делает засады, и, кроме того, так как женщины и дети считаются неприкосновенными в таких случаях, то в эти беспокойные дни женщины ходят кругом селения, обыскивая каждый кустик, каждую травку, и у неприятеля проходят бесплодно целые дни в ожидании благоприятного момента для нападения, но тем временем выходит вода, люди измучились и, хотя ожесточились, поневоле уходят, и сила вещей заставляет людей после безуспешных попыток мести согласиться на выкуп, который является обычным в таких случаях исходом.

Даже из тех немногих подробностей, которые я вам передал, вы можете видеть, что на заре истории война не имеет источником ни корысти, ни честолюбия, — она является общественным императивом, вытекающим из принципа самозащиты, является тяжелой обязанностью, а не делом, предпринимаемым с легким сердцем. Далее, эти столкновения не сопровождаются никакими особыми жестокостями. Убит один неприятель, и война кончена. Люди расходятся, а имущество, женщины и дети неприкосновенны. Может ли цивилизованный человек похвастать особой мягкостью и справедливостью мотивов в своих военных столкновениях?

А правила переговоров? Это совершенство международного права! Я их описал в своем первом сообщении о гиляках;[1] они тождественны и у орочей. Я прибавлю только некоторые подробности, с которыми я познакомился этим летом у народов тунгусского племени. Лишь только сородич убил кого-нибудь, сейчас же первым долгом род убийцы старается вступить в переговоры о мире. Лицо, на которое возлагается вести эти переговоры, должно быть признанным оратором и притом обязательно из чужого рода. Такие ораторы редки, за ними иногда ездят на Амур, на Хунгари; есть ораторы, у которых, по выражению орочей, язык вертится так скоро, как мельничное колесо. Такой оратор называется sanginje. Его снабжают конвоем и дают ему двух спутников, — его вожаков; один из них называется kxomoki (ножны), другой sikteki (сумка для трута и кремня), — эти спутники обязаны успокаивать род мстителей. Сам sanginje берет с собою одно орудие, которое заслуживает быть описанным. Оно называется у орочей beruku. Это небольшая средней толщины палочка, голова которой вырезана наподобие человеческого лица (boочо). Этой палочкой он размахивает все время, пока защищает свои требования, и она играет огромную роль в примирении сторон. В ней заключается судьба самого sanginje, жизнь его и его близких. Поэтому у гиляков она называется kys' — судьба, счастье. Sanginje не должен вернуться назад без результата В крайнем случае, когда он видит, что все его убеждения тщетны, он прибегает к последнему средству, поднимает палочку к небу и говорит: «Теперь мне остается сломать свою палку, но что бы ни случилось со мной или кем-нибудь из моего рода, ты будешь отвечать». По поверью этих «диких» первобытных людей, если sanginje ломает палку, он навлекает гнев богов на себя и на весь род, и умри кто из них, отвечает тот, кто вынудил его сломать палку. Таким образом, sanginje является посланником богов, волю которых он обязан исполнить до конца.

И неутомимость его замечательна. Он является к людям, у которых еще сердце кипит жаждой мести и болью за смерть сородича. Он бесстрашно просит мира. Ему отвечают оскорблениями, ему говорят: «Ты пришел смеяться над нами? Нашего xalad'a убили, мы не желаем мира, мы хотим человека убить, войны, войны», но sanginje все твердит свое. Наконец, он уходит в свой балаган, расположенный за деревней, а в это время его спутники утишают гнев мстителей. Опять приходит и уходит, пока, нако-

[1] См. „Этнографическое обозрение", 1893 г., № 2.

нец, противная сторона не выбирает со своей стороны оратора, с которым ведется бесконечный торг о выкупе. Когда переговоры кончились, sanginje связывает в одну связку столько палочек, сколько вещей обязан уплатить в виде выкупа его род, и уходит. После этого обиженный род отправляется в деревню убийцы. До примирения между убийцей и ближайшим родственником убитого происходит дуэль палками и из луков на расстоянии 10-ти ручных сажен. Противники ловко увертываются от ударов и стрел (стреляют не фиктивно). По окончании дуэли противники обнимаются через барьер и затем отправляются в дом обидчика, где получают выкуп и садятся пировать. Но бывает, что дуэль кончается смертью одного из них. Тогда, понятно, новый casus belli.

8) Из института sanginje образовался институт так называемого малого суда в противоположность описанной выше процедуре, которая называется большим судом, по делам малой важности, — например, по спорам из-за женщины, из-за калыма и т. д. обиженная сторона берет хорошего человека из своего рода, отправляется вместе с ним искать myjenki-nje — умных людей (судей) из разных мест, из своего и чужого xala и даже от гольдов и маму Обидчик со своей стороны собирает умных людей, которые все собираются в юрту обиженного. Обидчик находится в другой юрте. В юрту на суд тем временем собираются bajti-dovini — посторонние свидетели, так сказать; только женщины не присутствуют (женщины по воззрениям орочей путают суд), за исключением хозяйки юрты. Один из сторонников обидчика ходит допрашивать его в другую юрту. По окончании разбора дела приступают к собиранию мнений. Часто решающим мнением является мнение не признанного sanginje, а наиболее здраво посмотревшего на дело, хотя бы и молодого человека. Тот, чье мнение восторжествовало, связывает палочки и отправляется объявить приговор обидчику. Почти без исключения он подчиняется решению, но в редких случаях неповиновения судьи отправляются в амбар ответчика и берут силой присужденные вещи. Участие в суде считается обязанностью, от которой не отказываются.

С прибытием русских число споров уменьшилось, и деятельность этого суда лучших людей, своего рода суда присяжных заседателей, особенно на Амуре, все более и более теряет свое значение, о чем нельзя не пожалеть, ибо их решения компетентнее, чем решения людей, не знающих их быта и обычаев — полицейского чина, часто унтер-офицера кордона.

9) Еще одной особенностью рода является у этих примитивных племен медвежий праздник. Описывать его я не стану здесь за недостатком времени, но укажу причины, почему праздник этот является именно родовым. Праздник этот является часто тризной по покойнику. Естественно, что в самом устройстве его должны участвовать только сородичи. Угощают же на этом празднике только роды syngi, то-есть те роды, откуда данный род берет жен. Наконец, во время этого праздника приносят жертвы хозяину медведя и частью тому родовому богу, о котором я упомянул раньше. Замечательна та стройность, с которой устраивается на общественный счет этот дорогостоящий праздник. Никаких принудительных сборов, никаких понуканий. Покупает медведя, обыкновенно, кто-нибудь из сородичей побогаче, но во все время кормления его все прочие члены рода приносят юколу и всякие яства и участвуют в выведении его на прогулку. В дни торжества каждый дом тащит рис, буду, водку, словом всякие дорогие угощения, без всяких понуждений, и на празднике всем всегда хватает до излишества.

Несмотря на родовое значение медвежьего праздника и соответственную обстановку его, он является праздником междуродовым, так как считается грехом праздновать его только своим родом; обязательно требуется не только звать другие роды, собственно syngi, но им именно и отдавать большую часть медвежьей туши, а также снабдить их всякими подарками и гомеровскими угощениями на дорогу.

10) Xal часто принимает к себе посторонних. Безродный человек, попав с далекой стороны в деревню чужого рода, часто принимается в род, при чем усыновление происходит таким образом, что ему дают в жены какую-нибудь вдову сородича.

Бывает, что на время войны малочисленный xal соединяется с более многочисленным, и этот союз продолжается затем и после войны.

11) Xal имеет и родовые прозвища, преимущественно по именам местностей или речек, на которых обитают. Так, имеем xal Xutunka, Mulinka, Bisanka и т. д., по имени речек и бухт; такие же родовые прозвища и у гиляков и у ороков на Сахалине (напр., myjgyk, boleti, tymi-fing и т. д.).

12) Некоторые xala имеют предания о происхождении от тех или других зверей, чаще всего от тигра, но тотемов, то-есть родовых прозвищ по имени этих зверей, еще не существует. Причины подобных преданий я указал в главе о религии.

13) Xala имеет свое кладбище, и каждый ороч при серьезной опасности старается попасть в родную деревню, чтобы в случае чего лежать рядом с сородичами.

Одна из причин этого явления кроется в том, что только на родине ороча снабдят в далекий путь всем необходимым, только на родине будут устроены ему тризны, то-есть будут кормить его целый год. Попутно надо отметить, что тризна имеет главной целью не пиршество, а кормление умершего.

В особом коническом балагане из накатника устраивается кухня, в которой варят угощение для сородичей и гостей из других родов. Для покойника из каждого блюда отливается немного в особо устроенную яму.

V.

Теперь я перехожу к религиозным воззрениям орочей.

Примитивные люди, как и мы, люди цивилизации, в познании мира ставят себе известные пределы: до сих пор познание доступно, а дальше оно не дано нам, и нет у них никаких проклятых вопросов о конечных целях и о начале начал. Все, что примитивный человек знает, он считает основанным на фактах действительных или хотя и воображаемых, но таких, которые он считает фактами, — словом все-таки на фактах. Поэтому тщетно было бы допытываться у него, кем и как создан мир. Он этого не знает. Вопрос о первичном создании ему недоступен, ибо по его мировоззрению, — а вы знаете, что все примитивные люди — анимисты, все в природе, по их представлению, камень, как и человек, имеет душу, все существует вечно.

Во власти богов изменения природы, контролирование ее, но не процесс мироздания. Существует у них предание, что Enduri, хозяин неба, некогда послал своего помощника Xadawa быть архитектором земли, воздвигать горы, проводить речки, вводить море в его пределы, учить человека законам... Но даже это предание так далеко от предания о мироздании и пахнет другими небесами: оно занесено к ним, как и самое понятие о верховном enduri, через гольдов от маньчжуров и китайцев, которые и теперь еще имеют влияние на религиозные воззрения народов Приамурского края. Не могу при этом не указать, что Xadawa они сближают по созвучию со словом Адам, а предание об Адаме им рассказывали их русские соседи, солдаты Константиновского поста. И кто знает, не есть ли предание о Xadawa отголосок искаженного предания о нашем прародителе, предания,

прошедшего целые континенты. Ведь, доказано же, что наши былины простая переделка монгольских поэм. Нашел же я у гиляков нашу сказку о суме переметной.

Итак, я вас должен предупредить, что в пантеон народов, зовущих себя на-ни, введены чужеземные боги. Слово enduri, которым наши миссионеры переводят слово «бог» и которым зовут верховное существо, — привито им извне. У орочей, как и у первобытных народов вообще, не бог создал нас по образу и подобию своему, а, наоборот, они создали богов по своему образу и подобию. Чего нет в их общественной жизни, именно верховной власти, того они не могли внести и в мир богов. Но дело сделано, идея эта у них уже привилась, правда, не с сегодняшнего дня, может быть веками, но она не их идея и до сих пор она стоит одиноко среди их системы богов. Не enduri, как думает Маргаритов, они молят о помощи в беде, о рыбе в сезон ловли, о соболях и сохатых в сезон охоты. Есть еще другой термин бога — bua, под которым исследователи видят верховное существо, но оно собственно означает только небо. На этом термине я остановлюсь.

Если спросите ороча, как называется небо, он вам отвечает иногда nar:n'a, иногда bua. Эта двойственность терминов происходит оттого, что небо во всей его совокупности есть, по его воззрению, такая же земля, как и наша; эта-то верхняя земля и называется bua, а видимое небо, небесная синева, это nar:n'a, и все вместе тоже называется bua. Поэтому и произошла странная ошибка в орочоно-русском словаре, что под bua, которое значит мир-вселенная, переводчик подразумевал землю верхнюю.

Синева эта — зеленый покров небесной земли. Как и на нашей земле, там бывают погоды и непогоды, бывает снег, а млечный путь, которым вы любуетесь в ясную ночь, не больше как след от лыж, оставленный обитателями неба, странствовавшими в глубокий снег по своим обычным делам. Но случилось однажды, что лыжа сломалась, и след прервался на одном месте, отсюда и промежутки в млечном пути. Сама же земля небесная такая же, как наша; на ней живут такие же орочи, bua-nje — небесные люди, сородичи хозяина неба, bua-ydjeni (хозяин неба), называемого также enduri, но орочи слово «хозяин» часто пропускают, и потому слово bua принято как термин бога. Под влиянием китайским и маньчжурским вам скажут, что этот bua-ydjeni — начальник и творец земных богов, но это позднейшее наслоение. Небо орочей не так далеко, как воображаем себе это мы,

и для ороча вовсе не требуется умереть предварительно, чтобы попасть на него. В его сказках действующие лица ходят взад и вперед; на небе они посещают сородичей, крадут оттуда жен и охотятся там на сохатых, и, наоборот, сородичи bua-ydjeni иногда доставляют себе удовольствие, вылавливая золотыми крючками обитателей нижней земли, особенно красивых женщин. И, странное дело, после смерти туда попадают не души людей, а души животных, люди же и в будущей жизни прозябают на этой планете. Из этого вы можете видеть, что не небо их рай и Олимп, а земля. На земле-то и живут те боги, которые их больше всего интересуют. Точно так же как ороч хозяина неба зовет иногда просто bua, пропуская слово ydjeni, так он и хозяина моря, напр., зовет часто просто Namu и хозяина тайги — Xada. На самом деле каждая область творения имеет своего хозяина — ydjeni, и хозяин этот по внешнему виду такой же ороч, так же он одевается, как ороч, так же, как ороч, умирает и уступает свое место другому из своего рода, — хорошему сородичу, разумеется, и так же, как ороч, имеет свой род. При чем так как не только неодушевленные предметы, как небо, земля, море, горы, но и животные имеют хозяев, то существует особый хозяин медведей — Mafa-ydjeni, хозяин тигра и всякого зверя лесного. Эти хозяева опять-таки похожи на орочей, но они могут являться и в образе всяких других существ — медведя, тигра, сохатого, выдры и т. п. При воззрениях орочей на жизнь и смерть, душа, хотя в сущности и дубликат ее обладателя, может надевать на себя разные оболочки, то шкуру тигра, то шубу медведя, то мех соболя и т. д. Тут мы переходим к культу животных, на котором остановлюсь немного.

Примитивный человек смотрит на животных совсем другими глазами, чем мы, величающие себя царями природы. Охотник по профессии, он весь свой ум, всю свою изобретательность, весь гений человеческий вкладывает в это искусство. Смотрите, как гениальны его ловушки и западни, о которых мне, к сожалению, некогда здесь распространяться. И тем не менее, как часто и зло смеется ничтожный зверек, лисица, соболь, над всеми его каверзами. Они разгадали хитрость человека и ушли. Как чуток сохатый к запаху человека за целые версты. Никогда, никогда ни один зверь не попал бы орочу, если бы не было богов, хозяев этих зверей, заботящихся о благополучии его. И если бог не хочет, то десятки его самострелов останутся без добычи. Поэтому примитивный человек видит в животных существо вовсе

не низшее, чем он сам, хотя и бог дает их ему иногда на потребление. Но животные нисколько не терпят от этого: не успел еще ороч снять шкуру с соболя, как тот уже снова, живой и проворный, бежит к своему хозяину.

Примитивный человек более вдумывается в психологию животных, чем мы, мало сталкивающиеся с ними. Представьте себе огромное существо, тигра, который ударом лапы может убить человека, — существо, перед которым первобытный человек совершенно бессилен. И вдруг это могучее существо, перед которым трепещут самые сильные обитатели тайги, даже медведи, при встрече с человеком и его собакой только поворачивает головой по сторонам и уходит. Разве это не поразительно? Жители с. Коппи рассказывают про страшную обитель тигров, террасу в верховьях реки, где по ночам, подобно урагану, атмосферу раздирает вой тигров и окрестности усеяны белеющими костями сохатых, а его, слабого, бессильного человека, могучий властелин тайги не трогает. Бывают, правда, редкие случаи, когда тигр съест человека, но это уже тигр сумасшедший, тигр-хунхуз (Пуоты), отбившийся от хозяина своего, как отбивается иногда собака и дичает; ведь, бывает и человек худой, сумасшедший. Отсюда и поклонение в этих местах тигру, а в тех местах, где медведь самое сильное существо — поклонение медведю.

И понятно, что никогда ороч сам не будет стрелять в тигра, разве только в случае самозащиты, когда тигр — хунхуз, но и тогда он его шкуру не возьмет и, как это мы видим, например, у гольдов, извиняется перед ним. Это представление о тигре, как о существе разумном, милостивом и близком к человеку, создало массу легенд и преданий, по большей части основанных на снах, которые образовали целую мифологию тигра. Не могу удержаться, чтобы не рассказать одну из этих легенд.

Один из предков нынешнего старосты в Императорской гавани сидел однажды в своем охотничьем балагане, в верховьях реки Хади, у подножия самой высокой горы. Вдруг он слышит отчаянные крики. Выходит и видит, что на высоком дереве сидит огромный тигр, а внизу громадная змея Simu, ужалившая, повидимому, зверя, и загнавшая его на дерево. Ороч убил Simu, а тигру ужаленное место смазал древесной серой и перевязал. Через несколько дней подходит к двери его балагана тот же тигр и протягивает ему лапу. Ороч осмотрел лапу, она оказалась с занозой, которую он вынул и опять помазал лапу серой. С тех пор ороч этот был необыкновенно счастлив на охоте. Не напо-

минает ли вам эта легенда историю, которую нам рассказывает Плиний про беглого раба, оказавшего в пустыне Нумидии подобную же услугу льву, который за это спас ему жизнь в цирке гладиаторов. У меня имеется целый цикл преданий о том, как в древности девушки, правда, во сне, имели половые сношения с тигром и потом рожали людей (отсюда и предание о происхождении от тигров). Такие же легенды и предания связывают и в других местах туземцев с медведем.

Теперь, если так могуч и вместе с тем милостив к человеку простой тигр, то как же должен быть могуч и благодетелен его «хозяин», для которого простой тигр — «все равно собака». Вот этот хозяин тигра, dusa-ydjeni, и дает ему всякого зверя, он же может выручить из беды, вылечить от болезни.

Увидя в тайге тигра, амурские на-ни бросают ему вслед самую дорогую принадлежность своего пояса — огниво; ибо это он — тигр, дает всех зверей, которых ловят самострелом и бьют из лука. Это его, главным образом, кормят перед началом осенней охоты, отправляя ему в подарок собаку. Конечно, тигр не единственное существо, дающее ему зверей; «хозяин» медведя дает ему медведя, огонь, а «хозяин» земли помогает при ловле соболей петлями. Совершенно неосновательно, таким образом, мнение, будто хозяином зверей и тайги является Кэчкамгу, как это утверждает Маргаритов. Это слово даже незнакомо орочам. После долгих расспросов и перэспросов как на территории орочей, так и на Амуре, мне удалось выяснить, что Кэчкамгу есть неправильно записанное слово Kolsamu — так зовут мелкого «хозяина» тайги на вершине мыса Лазарева, о котором одинаково рассказывают множество историй как гиляки, так и амурские нани. И сказку, приведенную Маргаритовым, вероятно, ему рассказали амурские на-ни, проживающие среди орочей.

Теперь я хочу познакомить вас с культом касатки, культом, распространенным от берегов о. Ессо до среднего течения Амура. Что может быть сильнее и страшнее чудовища, чем кит, огромный и могучий, плюющий фонтанами, для которого шторм развлечение, и каждый позвонок которого тяжелее самого здорового ороча? А между тем есть зверь, перед острыми клыками которого кит бежит без оглядки, выбрасываясь на банки и отмели сахалинского побережья, где айну и гиляки устраивают из него роскошные пиршества; даже на европейца производит импонирующее впечатление, когда касатка неожиданно появляется близ вашей лодки, и начинается всеобщее бегство всех обита-

телей моря, начиная с рыб и кончая нерпами и белухами. Разгоняя обитателей моря, она тем самым доставляет легкую добычу охотнику. Ороч иногда сторожит по целым часам в своей лодке, ожидая появления нерп на камнях или на близком расстоянии от его остроги, но осторожная нерпа боязливо высовывает голову из воды и моментально прячется. Но вдруг он замечает, что подстерегаемые животные бросили всякую осторожность и несутся прямо к его лодке. Это гонит их грозная касатка. Когда касатка появилась в устье Амура, тогда гиляк говорит, что скоро кета пойдет; исчезает она — и ход рыбы прекращается. Касатка, словом, является не только владыкой моря, но и благодетелем человека, нагоняющим ему рыбу и млекопитающих моря. За касаткой не охотятся; даже когда ее выбрасывает на берег, не пользуются ее жиром. О гиляки и айну бережно складывают ее кости в особые гробницы, украшаемые инау. Айну ей молятся и головы их выставляют на берегу, как добрых гениев территории. Орочи и амурские на-ни относятся к ней с меньшим благоговением, чем набожные айну, но все-таки приносят ей по нескольку раз в год жертву, кормят ее рисом, табаком и во время шторма черемшой: „Tymu, namu ajakxand'i odkanka, minau gudienka!" т.-е. „Тымu, море утиши (хорошим сделай), меня пожалей!» Амурские на-ни, когда ход рыбы слабый, бросают пригоршню рису, листок табаку «Тыму». Вот это и есть то Тэму, которое в монографии М а р г а р и т о в а названо хозяином моря. Но касатка отнюдь не хозяин моря, — хозяин моря другой, существо человекоподобное, у которого касатки играют роль полицейских (матросов, по выражению орочей), специально занятых тем, чтобы доставлять рыбу и тюленей орочу. Сам хозяин их живет на далеком севере, в море, откуда рыба приходит. Это — старик Тайро, который бросает икру в море, от количества брошенной икры зависит и количество рыбы. Кормя касатку, ороч или амурский на-ни частью дает взятку низшему чину, но полагает, что тот добросовестно поделится с хозяином.

В южной территории орочей, начиная с Самарги, водятся большие породы змей, повидимому, ужи. Они безвредны, привязываются к человеку, и кэхн забавляется ими. Эта кротость змей, которые, при всей импозантности своих размеров (меня уверяли, будто они бывают длиною в два метра), позволяют человеку безнаказанно наступать на себя, в то время как даже медведь их боится, эта-то кротость вместе с их понятливостью и вызывает в ороче представление о них, как о чем-то божественном. Между

ними, уверяют орочи, есть шаманы. Когда заболеет кто-нибудь, отыскивают такой экземпляр и говорят ему: «Коли ты шаман, полезай в чумашку». Тогда змей покорно залезает в чумашку, и его торжественно тащат в юрту. Змей предварительно поползает вокруг больного, так сказать, исследуя его, а затем, если находит, что может ему помочь, он обовьется вокруг тела больного, а если нет, то опять забирается в чумашку, и его уносят. Эту породу змей орочи иногда употребляют в пищу и находят их сало лучше медвежьего. Сало их служит лекарством, а сердце едят.

Но есть породы мифических змей, которых орочи называют simu и которые живут в трясинах. След их широкий, как от лодки, и весь красный, словно выжженный. Его видели и в Императорской гавани и в Коппи, и не только видели: он не раз и людей съедал, и потом их находили в его брюхе, наполовину обгоревшими. Если убить такого змея, то от мести его сородичей нет никакого спасенья, разве если залезть в семь котлов, вставленных один в другой; шесть таких котлов чудовище прободает, а до седьмого не доберется. У орочей настолько сильна вера в существование этих змей, что при мне не раз прибегали с тревожным известием, что то там, то в другом месте видели след simu. И раз я даже решил проверить известие и отправился найти этот след. Но, повидимому, все это оказалось плодом фантазии моего проводника, который водил, водил по тундре и не мог найти виденного им следа.

Инау. Есть одна принадлежность культа орочей, которая называется инау. Это слово аинское, хотя и принятое и гиляками, так что оно могло войти в употребление и через соседей орочей, гиляков, живших к северу от Даты. Инау — это заструженная палочка, иногда с некоторыми надрезами, изображающими части человеческого тела, а иногда без всякого изображения. Инау составляет специфическую особенность аинского культа. На очаге перед священным огнем стоят инау, стоят во всех углах дома и амбара, а на дворе целые деревья, повязанные инау; ставят их и на носу лодки на случай шторма. Орочи хотя и не переняли всей системы инау, но они и в их быту играют большую роль. Инау повязывает шаман свою голову, ими он опоясывает себя в торжественные моменты своего служения. Инау кладутся и в гроб с умершим. Под голову медведя кладут инау; во время медвежьего праздника, вся площадка, на которой происходит процедура убиения медведя, уставлена палками и деревьями, повя-

занными инау. Священные деревья, перед которыми шаман призывает божество для вдохновения его, надрезаны, подобно аинским жертвенным деревьям, и повязаны инау. Когда приносят в жертву собаку, ее привязывают к подобному же дереву, повязанному инау.

Распространяться теперь об этой основной принадлежности аинского культа в кратком докладе не время, но все-таки объяснить в нескольких словах значение инау нахожу нужным. На дерево примитивный человек смотрит, как на существо, имеющее душу, существо хотя молчаливое, таинственное, но полное содержания. Поражает его в дереве его цветение, его плоды, его волокна и соки. От деревьев, по поверью многих амурских племен, ведет свое происхождение человечество. Примитивному человеку, который так относится к дереву, всегда должны казаться особенно таинственными и многозначительными те грациозные извивы, которые принимают наструганные острым ножом полоски его. Эти длинные извивающиеся змеями ленты, выбегающие из-под ножа человека, напоминают ему целый сонм языков этого таинственного существа — дерева. Inau, по-моему, и происходит от аинского слова *nau*, которое образовалось из *ni* (дерево) + *au*; начальное *i* в этом слове — обычная в аинском языке плеонастическая частица; таким образом *inau* значит «язык дерева».[1]

Эту-то многоязычную застроженную палочку выбирает айну передатчиком своих просьб и молений божеству. Священные деревья с инау, перед которыми молятся айну, не изображения божеств, но они переводчики, которые доведут до слуха божества его смиренные молитвы.

Теперь перейду к другой принадлежности орочского культа — siwoki. Среди принадлежностей орочского быта вы можете встретить грубые изображения человека или зверя, имеющие, повидимому, религиозное значение. Одни из них сделаны из дерева, другие сплетены из осоки; одни сделаны более или менее совершенно, другие более или менее грубо. Путешественники, находя подобные изображния, сдают их в музеи под видом идолов, и получается представление, будто это именно изображение тех богов, которым обычно данный народ поклоняется, приносит жертву, молится. В действительности же орочи, равно как и другие примитивные народы, которых мне приходилось

[1] См. Л. Штернберг. Культ инау, 304. Ежегодник Русск. антропол. общ. 1905 г.

наблюдать, никаких изображений богов не делают, и все свои жертвоприношения они подносят непосредственно своим невидимым богам, передавая их через убиваемых животных, например, через собаку, медведя, или бросая прямо куда попало.

Что может быть важнее весенних и осенних жертвоприношений, которые орочи совершают перед сезоном рыбной ловли или охоты? Однако весной они бросают свои жертвы прямо в море, осенью — в огонь и т. д. Таким образом, я отрицаю существование у орочей идолов, как изображение их главнейших божеств, которым они поклоняются и словом и жертвоприношениями.

Что же касается тех изображений, о которых я говорил, то они делаются исключительно по случаю болезни и делаются всякий раз по специальному указанию шамана и скорее относятся к отрасли религиозной медицины, чем к области чистых верований. По миновании надобности в идоле, его бросают, и он перестает иметь отношение к жизни орочей. Эти изображения называются по-орочски — siwoki. Замечательно, что на тунгусском языке это же слово обозначает бог: «Бог дал рыбу», по-тунгусски: *„Siwoki buron ollo“*. Эти *siwoki* бывают двух родов: одни изображают злые существа, причинившие болезнь, другие существа добрые, способствующие исцелению. Первых нужно заставить извлечь злого духа из больного, а потом их бросают, других, из благодарности за доброе влияние на злого духа, надо кормить некоторое время, а потом опять-таки бросить. Но так как это делается исключительно с помощью шамана и по его рецепту, я должен сказать несколько слов о шаманах. Предварительно я вас вкратце познакомлю с моим взглядом на шаманство и шаманов.

Первоисточником шаманства является представление о том, что причиною всякой болезни является злой дух, вселившийся в человека. Такому представлению легко могли подать повод ночные кошмары и сны, когда больному грезится, что кто-то его душит, давит. При неправильном функционировании какого-нибудь органа, например, легких, может показаться, что кто-то засел у человека внутри и мешает дыханию. Таким образом, является необходимость изгнать это существо. Так как нет такого орудия, с помощью которого можно было бы проникнуть в тело, не повредив самого тела больного, то остается единственное средство — запугать беса, духа. Это была первая идея. А чтоб запугать его, необходим шум, трескотня, страшный вид человека и тому подобные средства. Отсюда и необходимость для шамана

бить в бубен, греметь побрякушками, вопить не своим голосом, приводить себя в исступленное состояние, для чего он глотает дым, пьет морскую воду, жует отвратительный корень Ledum palustre, окуривает себя одуряющим запахом того же растения и т. д. Естественно, что не всякий может с одинаковой успешностью приводить себя в такое состояние. Отсюда специалисты-шаманы. Раз известное дело становится специальностью, оно начинает совершенствоваться. У человека, который занят делом изгнания злых духов и который думает об этом предмете днями, воображение работает и ночью в том же направлении. Ночью являются к нему добрые боги, хозяин тигра или медведя, и нашептывают ему те или другие средства исцеления. Он даже вещи безразличные истолковывает, как средства исцеления. Вот приснилась ему зеленая собака, и он решает, что стоит ему только убить эту собаку, и задача решена. Приснится ему птица, морское чудовище, и он на другой день делает его изображение. Вот откуда являются те странные изображения птиц, зверей, которые шаман воздвигает возле своего жилища и которые еще можно было видеть в Дата. Есть шаманы, которые лечат исключительно посредством снов. Является к нему больной, он велит ему дождаться до утра. Шаман засыпает, в тревожном ожидании ночных вдохновений, устремляя все свое внимание на открытие болезни. И вы не усомнитесь, конечно, что ему обязательно что-нибудь приснится. На другой день он дает советы в роде следующих: „Достаньте зеленую собаку и убейте ее *dusa ydjeni*“, или „Сделайте такое-то изображение хозяина тигра и кормите его“ и т. д.

В этих снах шаманов и заключается не только ключ разгадки *siwoki* жалких орочей, но и тех уродливых существ-богов, которых мы находим изваянными из камня или отлитыми из дорогого металла у таких цивилизованных народов, как индусы, египтяне, народы Перу и Мексики. Они также созданы ночным бредом тех вдохновенных людей, которые называются жрецами. Эти жрецы не были шарлатанами, как не шарлатаны и бедные шаманы орочей; они вдохновенные и верующие люди.

Вера в сны породила и другие последствия. Стоит примитивному человеку только увидеть во сне, что он шаманил, и он считает это призывом к шаманству и на другой день он уже шаманит без всякого повода. Настоящие шаманы устраивают для таких целей нечто в роде кумирни. На каком-нибудь пригорке среди чащи тайги он устанавливает четыре священных дерева, два побольше по краям и два маленьких посредине, — большие на-

зываются tu, маленькие — *tukka* (их дети); целая семья, как видите. На каждом из этих деревьев надрезы изображают части человеческого лица; это, без сомнения, его заступники перед его божественным вдохновителем. Перед этими страшными богами воздвигнута подставка из расщепленной в верхней части палки. На этой подставке положены угли, поверх которых курится фимиам багульника. Здесь, перед немой свидетельницей — тайгой, он вопит и заклинает, пока в изнурении не падает наземь.

Начавшись с лечения болезней, шаманство на этом не остановилось. Человек, раз получив вдохновение богов, достигнув одной цели, стремится к другим, — хочет прозреть будущее, хочет творить чудеса... И он слышит то, чего ему хочется. Он может познать невидимое, тайны других миров, тайны загробной жизни. Вот почему мы его видим со своим бубном у гроба покойника. Орочи верят в загробную жизнь. Человек умер, но его душа, — дубликат его здешнего тела, — живет и отправляется в другой мир. Он — этот мир — недалек, хотя точной топографии его орочи не знают. Но есть отверстие в земле, в которое нужно спуститься, чтобы попасть в царство теней (буквальный перевод слова душа — *xan'an*). Но душа — новичок; попав туда, она оказывается в большом затруднении: по одну сторону так называемая собачья дорога, по другую — человеческая, да и эта усеяна всевозможными преградами, и только хороший человек, то-есть храбрый, ловкий, проворный, пройдет благополучно. Иной бедняга так и не доберется до цели этого путешествия, и душа его в виде привидения бродит по земле, пугая людей, мстя за то, что ее оставили беспомощной. Вот почему у порога этого опасного пути является шаман и силой внушения свыше указывает ей надлежащий путь. — «Хорошенько иди, — кричит ей шаман, — чего стала среди дороги? Ты разве не видишь пропасти, не видишь стремнин?»... и т. д.

Видя ошибки, которые делает душа покойника, шаман плачет, а с ним плачут и присутствующие. Трогательны похороны орочей, но их долго описывать.

Явления шаманизма принадлежат к обширной категории самогипноза, а какую роль автогипноз играет в медицине, вам хорошо известно, и вы, подобно мне, вполне поверили бы той бедной старушке орочке, которая мне сказала: «Сейчас шаманила целую ночь, кости болели, теперь легче стало».

Этот случай объяснит вам, почему так много шаманов среди орочей. В каждой юрте вы найдете один, два бубна. Когда чело-

век начинает стариться, когда он чувствует приближение поры недугов, он не видит ничего другого, как приучиться к приемам шаманства. Он делается воином, борцом с теми врагами-недугами, которые сторожат его со всех сторон, и дух помогает так же, как нам помогает медицина.

Теперь я поделюсь с вами любопытным приемом шаманства, который есть прототип наших спиритических сеансов, возни со столиками, столь модной в свое время.

Аппарат, который замещает у орочей столик спиритов, называется *xarnaunki*. Он состоит из небольшого камня или котла, привязанного ремнем к палочке с изваянием человеческого лица. Палочка называется *boovo*. Прибыв в юрту больного, шаман велит убавить огонь на очаге, угли притушиваются, и в юрте наступает мрак. Тогда шаман, берясь за палочку, обращается к камню с такой речью: «О ты, который был от начала времен, ты, который был очевидцем того, как Эндури землю устраивал, ты все знаешь, тебе все известно, скажи, чем болен этот человек, какой амба (злое существо) его обижает, душа какого амба устроила свой дом в сердце его? Скажи... Не дуся ли (тигр), не змея ли, не кабарга ли, не кабан ли?» и т. д.

Называя какое-нибудь злое существо, он останавливается и пробует поднять камень: если шаман угадал — камень становится легким, если нет — он так тяжел, что поднять его очень трудно. Не угадав, шаман бросает за дверь приготовленное им из травы соответствующее изображение и берется за другое. Если он, наконец, попал, он берет травяную фигурку, ставит ее у порога, подносит ей к самому лицу уголь, облитый жиром, или зажженную ветку багульника и говорит грозным голосом: «Ты зачем дал этому человеку болезнь? Скажи своей душе, чтобы она немедленно убралась из него!» Тут начинаются те беснования, оглушительные удары в бубны, звяканье бубенчиков, которые описывались всеми, наблюдавшими шаманские сеансы. Затем шаман бьет несчастную фигуру, тычет в нее своей палкой, которая с одного конца изображает собою наконечник копья, и выбрасывает. Бывают странные явления. Иногда гнилое сено, из которого сделано siwoki, светится фосфорическим блеском, тогда это сверкание принимается с невероятным ужасом, и шаман торопливо выбрасывает siwoki и опять обращается к камню за советом, ибо светящийся siwoki означает могучее существо, с которым ему было не под силу справиться.

Предоставляю вам судить, является ли эта процедура с камнем

простым шарлатанством или это явление самогипноза. Когда больной начинает выздоравливать, шаман велит делать деревянные siwoki — изображение то хозяина тигра верхом на тигре, то хозяина медведя с лицом и в позе дятла на одной ноге и т. д. Их нужно некоторое время щедро кормить и потом оставить в покое.

Еще об одном явлении, связанном с шаманством, я скажу два слова. Между первобытными людьми, — вопреки обычной идеализации прелестей жизни естественного человека, — изобилуют субъекты с больной нервной организацией, неврастеники, пораженные большой и малой истерией и т. д. Женские болезни у орочей, как и у других инородцев, очень распространены среди женщин этого племени. На таких субъектов крайне заразительно действуют сеансы, рассказы о видениях шаманов, и они сплошь и рядом непроизвольно повторяют манипуляции шамана. Такое состояние и сами орочи считают ненормальным и называют таких субъектов *amba-dadje* (одержимыми). А так как против этой болезни единственным средством является опять-таки то же шаманство, то начинаются курсы лечения и даже самолечения, которые еще усугубляют болезнь, и пациент быстро идет к окончательному нервному расстройству.

Еще хотел я сказать два слова по поводу медвежьего праздника. Праздник этот много раз описывался, — кое-какие подробности имеются о нем в монографии Маргаритова, самая процедура его тождественна с празднованием его у гиляков, айну и самагиров. И у этих-то бывших соседей орочей, у айно-гиляков, медвежий праздник, я думаю, и заимствован орочами. Но о значении его не могу не сказать несколько слов, так как он до сих пор неверно понимается. Что на медведя ороч смотрит не как мы — это верно; ороч видит в нем более понятливое и мощное существо, чем мы, но медведь для него не бог и не посланник бога, он собственность «хозяина» медведя. Это собака хозяина, следовательно, близкое к нему существо, и поэтому к медведям нужно относиться с известным почтением.

Но ороч относится к медведю с особым почтением еще и по другой причине. Сородичи хозяина медведя сами бродят часто по тайге в образе медведей, и отличить простого медведя от медведя-оборотня вовсе не так-то легко. И, далее, у всех народов, совершающих эту процедуру, существует предание о том, что некогда женщина их рода состояла в супружестве с медведем, и об этом у орочей существует в высшей степени поэтическая

легенда.[1] Поэтому на медвежьем празднике царит торжественный и сложный ритуал, которого ни один ороч не решится нарушить. Особые почести воздаются голове медведя, ни одна косточка не должна пропасть (для них имеется особая гробница), голова выставляется на шестах; ни одна капля крови его не должна быть затоптана ногами.[2]

[1] Жил брат с сестрой. Брат ходил на охоту, а сестра дома сидела. Раз, будучи в тайге, услышал, что его сестра поет: anda, anda, ymyka, ymyka, nuku majmake... — „Друг, друг, иди, иди, брата нет; ходи кушать сохатого масло, кабарги мясо и пр.“ На другой день брат убил сохатого, оставил на полдороге Пришел домой и говорит сестре, что он устал, чтоб она пошла. Когда она ушла, он оделся в ее одежду, сережки, браслеты и стал петь песенку. Тот подошел близко и говорит: „Платье твое, а голос другой“. Он отвечает: „Целую ночь кашлял“ и выстрелил. Тот исчез.

Сестра вернулась. Брат ей сказал, что целый день больной лежал и никуда не выходил. Сестра напрасно ждала своего anda (друга), ничего не вышло. Потом она исчезла.

Раз ходит брат по тайге, видит двое парнишек играют. Он их спрашивает: „Кто они?“ Они отвечают: „Отец наш медведь, а мать человек. Мать нарукавники нашивает“. — „Ладно, говорит брат, идите, вырвите нарукавники, она за вами побежит“. Когда сестра увидела брата, она говорит: „Идем в юрту, я тебя спрячу“.

Когда медведь явился, он стал говорить, что пахнет. Сестра отрицала, а он все на своем. Наконец, медведь говорит: „Выходи, я на тебя не сержусь, ты меня подстрелил, я медведем стал“. Он вышел. На другой день медведь пригласил его итти с ним посмотреть, как он воюет со своим xala. Действительно, медведь встретился со своим противником, стали прыгать друг против друга. Брат выстрелил в противника и попал в зятя. Он умер, а сестра говорит: „Ну, теперь я должна стать медведем и мои ребятишки тоже. Смотри, если где-нибудь встретишь медведицу с двумя детенышами, знай, что это я“. Часто в разных местах встречал брат медведицу с двумя детенышами и не трогал. Раз ему пришло на ум: „Неужели везде, где я ни встречаю их, все это сестра. Давай, выстрелю“.

Когда он выстрелил, умирающая медведица ему сказала: „Это я, твоя сестра. Когда станешь снимать шкуру, ты увидишь мои браслеты. Пусть же знают люди, что anda моего звали xadamaxa, а меня учimonxa. Когда будете убивать меня, сестра пусть кушает задние ноги, зад мужик пусть не кушает; сердце nuku не давай кушать. Передние лапы пусть твоя жена кушает“. Теперь еще, убивая медведя на празднике, ему говорят, называя по имени: „Ты так и так сказывал: таких-то частей не кушай. Не сердись, если по неведению мы согрешили“.

[2] Голову до варки рубят на две части: нижнюю челюсть (xyguki) и остальную часть (duwy). Каждую часть оборачивают в inau, затем веревкой завязывают в рубаху и дают почетным гостям, которые разрезают ее на кусочки.

Череп отдается syngi; челюсть — xalad'a — сородичам. Сбоку головы лежат стрелы.

Тот, кто получает голову, дает собаку. Затем голова медведя держится в юрте и коптится (делается красной) 3—4 дня. Потом голову тащат в тайгу,

Но медведь не только не бог, но и не жертва богу. Богам дается не то, чем они сами обладают в изобилии, а то, чего у них нет: сладкие коренья, рис, буда, жирная юкола, табак и т. д. Эти предметы, действительно, кладутся рядом с медвежьей головой для того, чтобы он их унес с собою для хозяина медведя. Весь вопрос воззрений ороча на убиваемого им медведя решается в словах, с которыми ороч обращается, когда кормит его в последний раз и прощается с ним. В буквальном переводе эти слова означают вот что: «Хорошенько кушай, в последний раз кормлю тебя». И затем: «Хорошенько ходи, к своему хозяину ходи, одень на себя новую шерсть и на другой год опять приходи, чтобы я на тебя посмотрел». Из этого видно, что медведь убивается вовсе не с религиозной целью, а для целей совершенно посторонних, хотя попутно через него пересылаются и подарки для его хозяина. А устраивается праздник для того, чтобы устроить поминки в честь умершего сородича, или для того, чтобы хорошенько угостить род *syngi* (род жены), а также чтобы иметь предлог переслать *Mafa-ydjeni* хороший гостинец. Что медведь не объект жертвоприношения, можно видеть еще из того, что медвежий праздник, но только в меньших размерах, устраивается и тогда, когда медведя убьют в тайге случайно, когда ни о какой жертве и речи быть не может.

Укажу еще на следующее явление. В монографии Маргаритова вовсе не упомянуто, что орочи кинофаги, между тем они употребляют в пищу мясо собаки. Но употребляют они это блюдо крайне редко. Раз в два-три года, когда они кормят хозяина тайги — *dusa-ydjeni,* перед сезоном охоты, и раз в столько же лет по окончании медвежьего праздника убивают собаку; убивают ее с большой торжественностью, жертву привязывают к священному дереву — *tu,* имеющему на себе изображение человеческого лица, и, предварительно накормив, говорят ей прощальное слово в роде того, какое говорят медведю. Затем ее кровью кормят две палочки с человеческим изображением, которые привязывают к священному дереву (*tu*) и через них передают просьбу *dusa-ydjeni* о нужде в соболях и т. д.[1] На

собаку убивают палксй, кровь из ее сердца собирают в чашку и окрашивают ею голову медведя.

К голове привязывают inau, рядом с головой в расщеп палки ставят чумашку (Извлеч. из материалов).

[1] „bua, nopuktə' woukanka, tokhi woukanka, bǒju woukanka, — inahki sindu bujwé; bua, gudjenka, bi d'ɔчome, d'ipty majmake!" т.-е. „Небо, соболя дай

медвежьем празднике тоже убивают собак, которые будут спутниками медведя до местожительства его хозяина.

Обыкновенно принято смотреть на кинофагию, как на признак варварства, когда человек употребляет в пищу мясо того животного, которое было его другом и защитником. Но тогда и варварство со стороны тех лиц, которые с любовью выкармливают цыплят и потом едят их с наслаждением. Орочи же и другие первобытные племена, причисляемые к кинофагам, уже потому стоят выше этого упрека, что они, убивая собаку, верят, что не приносят ей никакого зла, кроме моментальной боли, так как, по их воззрениям, собака сейчас после убиения опять начинает жить и отправляется к «хозяину», аналогичному хозяину медведя.

убить, сохатого дай убить, зверя дай убить; — собаку тебе даю; небо, пожалей я бедный, есть нечего".

ОРОЧСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ.

Жилище.

x a w á — летняя юрта
u k o p t ý — дверь из бересты
t o p t ó — очаг
k u e l a p t ý — навес для сушки юколы, слева у стены
i w a k t a — крыша из еловой коры
t i u k ý — шесты на крыше
k u u k a — отверстие для дыма (в крыше)
t u a-з о — зимняя юрта
á r n a — охотничий балаган
у в в у п ý — палатка из рыбьей кожи (из 50 горбуш)
j a m p a — палатка из дрели
з a l i — амбар
в у g d y — „ноги" амбара
t o p u — лестница (бревно)
o g d o x o — гроб

Одежда.

y r w y — шуба собачья пестрая
x a ч u k i — халат из сохатиной кожи
h o k t ó — халат теплый ватный
ч у k y m y p o k t o — женский халат из плиса, с украшениями из ракушек, с опушкой из кумача, дабы и пр.
m a n' з u-в ш ш-p o k t o — халат из светло-синей дабы, с украшениями из ракушек или с самодельными медными украшениями
k e k t a — ракушки
d u k s i m a a ч' k a — медные украшения
s a x a j p o k t o — черный халат
u k i l ý — женский халат из рыбьих кож
t o n h i k t a — китайские деньги — украшение на подоле женского халата из рыбьих кож
x e j k i — кожаные штаны (мужские и женские)
a m ш u — наколенники женские
o j i i — наколенники мужские (из рыбьей или сохатиной кожи или из оленьих лап)
t o k h i m a o j i i — наколенники из сохатиной кожи
ó s o m o o j i i — наколенники из оленьих лап
d o x t o — чулки
a n d a x s a m a d o x t o — чулки из шкуры кабарги
u n t á — унты (обувь)
o o s u m a u n t a — унты из оленьих лап
в u j u n a h a n i u n t a — унты и шкуры сохатого
k i l o n d y m o u n t a — унты летнего тунгусского типа
„x o j o m s u m a u n t a — унты из рыбьей кожи
h y t y k s y m a u n t a — унты из нерпичьей шкуры
k o o k t ó — рукавицы
a n d a k s a m a k o o k t o — рукавицы из шкуры кабарги, шерстью внутрь
y n a x k o o s i n i k o o k t o — рукавицы из лапок собаки шерстью внутрь и наружу, с отверстием для просовывания руки
i k d a x k e k o o x i n i k o o k t o — рукавицы из оленьих ушей
s o r n o x s o k o o k t o — рукавицы из шкуры молодого сохатого
n a s' f t u — нарукавники
x o j' o x s o m a n a s' f t u — нарукавники из рыбьей кожи
a u — шапка мужская зимняя
з a u k á — наушники

sulaximá zauka — наушники подбитые лисьим мехом
oosoma zauka — наушники, подбитые шкурой с лап сохатого
monr:ftu — налобник из беличьих хвостов
mangoroшu — воротник из белки со вставками белых пятен из брюха белки
kuja — нагрудник детский из шеек морских уток
punku — накомарник (капюшон от комаров) из дрели
kond'uptu — козырек берестяной для лучения
gilaptu — браслет
чочхо — мужская прическа (коса)
patyчi — женская прическа (коса)
ykdú — гребешок китайский
hyryptu — пояс (набрюшник), теплый на вате
mulaggi — пояс походный
godi — резьба костяная
moode — огниво
siktki — коробка для трута и кремня
kad'aksama siktki — калужья трутница
talama siktki — берестяная трутница
punaydie — трава в трутнице
siktihe — трут
axpuli — кривой нож
sinakku — прямой нож
kussali — мешок из рыбьей кожи, с черемшой
чunki — ковырялка для узлов, из кости сохатого
ummú — пояс из утиных головок и костей рыси, перевязанный бисером
geamsama ummu — резной костяной пояс
tyle: — пояс с кольцами к штанам
takpi nejчanki — ножны, носимые на поясе
momo kamoke — резные ножны из дерева
gen'чu — даба, китайская материя
n'ele — китайская материя

Предметы домашнего обихода и утварь.

syktu — постель, ковер
zawaka — обшивка на ковре
ykdaxke dylinje syktu — летняя постель из шкур с голов оленя
tokhi dylinje syktu — летняя постель из шкур с голов сохатого
indaxsa syktu — постель из шкур собаки
týypi — коврик
anda bygdyni oosoni — коврик из лапок кабарги
anda dylini oosoni — коврик из шкуры с шеи и головы кабарги
jadaчi — коврик из шкуры енота
triptu — подушка
kuntu — наволочка
inakxta — сохатиная шерсть, которой набивают подушки
ymky — дневная люлька; деревянные части делаются из березы или черемухи
duj, duusu — берестяное корытце к люльке
чieptu — береста для половых органов
u:ty — гнилое дерево, гнилушки — подстилка; подстилка может быть и из сохатиной шерсти
n'amagda — одеяло из шкуры кабарги или собаки
nyky — ремень для привязывания люльки к стропилам uguni
jarчuku — украшения из ракушек, зубов выдры, соболя, костей рыси, утиных головок
ajaчuka — мешечек с костями кабарги для игры
duj — люлька ночная
ykajá — берестяной брезент
hunduku — женская сумка
bygdyksemu hunduku — женская сумка из шкуры с ластов нерпы
hytyksemu hunduku — женская сумка из шкуры нерпы
s'uввuma hunduku — женская сумка из рыбьей кожи

afsejч'a — сумка из рыбьей кожи
umma — женский берестяной чемодан для дрели и разных остатков
ummaxá, hummaká — табачница (берестяная, деревянная)
koptrawu — табачница складная, берестяная, формы кэха
kapir:a — круглый ящик для инструментов (дно делается из кедра, а бока из березы или черемухи)
ynin'ki — чумашка для хранения деревянных чашек, дневной провизии
kun'zu — берестяная посуда для чашек
sapulyki — берестяная посуда для вилок и ножей
xutakha — мешечек из рыбьей кожи для провизии
daxsukú — берестяной мешечек для соли
tuká — чуман для перенесения рыбы в амбар
pekandi — чуман для собирания ягод
mulakki — берестяной чуман для воды, ведро
s'oxó — черпак для воды
ovoxó — крючок для ведра
toggiпki — крючок для котла
oto — корыто для жиру
dyry — столик для еды
muuku — тарелка из бересты
xaoча — посуда, заменяющая тарелку
iuky — ложка для поддевания рыбы в котле
unikka — деревянная ложка с узорами
s'apuki — китайские палочки для еды, из ножных костей сохатого или деревянные
ynaxta duktanki — молоток для приготовления лепешек из ягод черемухи
чikkau — терка для икры
silou — палочки для копчения рыбы
sar:nosanki — веер из бересты
syki — стружки черемуховые, употребляемые вместо полотенца
kuчky — нож женский длинный для разрезания рыбы
girusú — нож женский маленький для кройки и других женских работ.
udakki — доска для кройки
udukki — столик для чистки рыбы

Искусство.

ygga — узор, резьба, орнамент
zawyka yggani — узоры для цыновки
zauka yggani — узор к наушникам
unta yмuni yggani — узор для носка унтов
nas'ftu yggani — узор для нарукавника
umaxa yggani — узор к берестяной крышке чумана
yninki yggani — узор к передней части чумана
kytugча ygga — узор накалыванием
dыdumanki — балалайка со струной из конского волоса
вyj — смычок
kungaxkej — губной инструмент из камышевой пластинки с язычком.

Средства передвижения.

tymtky — лодка морская маньчжурского типа; делается из кедра, из 5 крупных досок, без гвоздей, на 3—4 пары весел
geu — весло гребное
sewu — весло кормовое (руль)
ga — уключины для гребных весел
yngis'apu — уключина для кормового весла
inksau — корма
xunko — нос
ugda kahanje — лебедь в носу лодки
ygga — узоры на носу лодки
keu — дно лодки
mutahi — планки (полозья) на дне лодки
tynkú — сиденье

sumna — ремень для привязывания лодки
sowuча — черпак
ulmagda — лодка речная из тополя, долбленная, с плоско срезанным дном
sylumky — широкая лопасть у лодки спереди
ukki — поперечина, к которой привязывают весла
gawu — шесты
moomi — морская байдарка из тополя
suj — двухлопастное весло байдарки
wowvu — маленькое вёсельце
otungó — лодка речная с округленными боками для легкого хождения по течению
tukki — нарты (из березы)
silikta — переплет из тальника, перевязанный ремнями из сохатиной кожи
teumka — облучье
ylká — верхняя рама
haxynjе — полозья
kalma geamsa mutahi — вторые полозья из китовой кости
vygdykka — копылья
káuri — тормоз из березы с железным наконечником
nuksu — потяг (крученый из сохатиных сухожилий)
alá — ошейник (из нерпичьей кожи)
maxчihi — железные вертлуги
ujuччy — ошейник для привязи собак
sukta — лыжи камусные
muz'àm — ремни задние
laape — ремни для носка
tyjou — палки для лыж
n'oj — ручка
sieчu — наконечник
karudi — кружок из дерева или кости
kyngily — лыжи-голицы

Техническое производство.

sikty — засушенная крапива, из которой делаются нитки
tompo — крапивные нитки
siekty — мотауз из крапивы, невареный
hukku — толстая бечева из крапивы для тетивы самострела на большого зверя
ilie — бечевка для тетивы самострела на соболя, кабаргу
vygdyma sumu — ножное сухожилие сохатого
'sigdy — расщепленные волокна сухожилия
sumu tompo — нитки из сухожилия
geola — нитки из рыбьей кожи
inty: — нитки из корней тальника, для сшивания бересты
vahtuhi — веревка из луба молодой елки, тальника
aчurka — веревка из травы (oxto)
uma hunie — тонкая бечевка для крючков на xojo
talu — береста
sovvu — рыбья кожа
dywukse — красный песчаник для окрашивания кожи и пр. в красный цвет
dawu xamnu — рыбий клей
uniaky — берестяная посуда для варки клея

Орудия производства.

poorfu — веретено
maxчihi — прялка
saxpu — игла для вязки невода
xaalá — лучок для прикрепления пряжи
kerú — деревяжка для наматывания очков
hajga, duktanki — инструмент для обработки рыбьей кожи
khaku — мялка для обработки сохатиной кожи
u — инструмент для первоначальной очистки кожи
чuчu — инструмент (кружок с зазубренным концом) для обделки, растягивания и очищения кожи
durusú — походная наковальня
zauчki — кузнечные клещи
halukká — молоток

ija — камень с отверстием
kugý — кузнечный мех
du — формы из мягкого сланца для отливки пуль, свинцовых украшений на одеждах, грузил к удочке и пр.
pifu — маленькое простое сверло
lungu — большое сверло, приводимое в движение ремнем
sarnalinki — шило
unoxa — топор для долбления лодок, сходный с китайским
zawarnga — тиски

Промысловые орудия.

meuvi — ружье
buu — кремень
meuvi moosonje — чехол для ружья из кожи сохатого
silaggi — пояс охотничий для ружья, одеваемый через плечо; при нем:
saша najčanko — мешок из сохатиной кожи для дроби
xaraza — пороховница
hje xaraza — роговая пороховница
moma xaraza — деревянная пороховница
sor:noxso xaraza — пороховница из бересты, крытая кожей молодого сохатого
muhalejnačanke — сумочка из рыбьей кожи, для пуль
pistɔn nejčanke — коробочка для пистонов
seuшanke — шомпол
panza — мерка из сохатиного рога
gida — копье
griwů — палочка, привязываемая к деревянным ножнам копья для пристегивания их к поясу, при чем древко волочится по снегу
byj — лук из жимолости, для стрельбы
ili — тетива
hybr'a — кружок для удерживания на снегу
hunguptu — кольцо, одеваемое при натягивании тетивы
lukki — деревянная стрела на уток
zapku — колчан из сохатиной кожи
zapku suks'anje — ремень для ношения колчана на правом боку
tada — всякая стрела
dioma tada — стрела трехгранная костяная из ножной кости сохатого
kuemagda — гвоздеобразная стрела
dyngú — стрела двузубая на соболя
us'uli — стрела на выдру
nuhuli — стрела на выдру
totte — стрела на выдру
semi — самострел на сохатого, соболя, выдру
bouče — две вертикальных палки-подставки
salaxa — горизонтальная перекладина
sie axkačanki — прицел
simuča — курок
tɔngoto — веревочка, сдерживающая курок
simuča suksenje — веревка, прикрепляющая курок к salaxa
alarná — лук
ilie — тетива
sie — нитка, привязываемая одним концом к tongoto, другим к прицелу sie axkačanki
kxanguj — ловушка на соболя, крыс; устраивается по принципу самострела, при чем стрела заменяется палочкой
hukká — петля для соболя
hukka taxanje — бревно, кладущееся через речку
suhipty — вертикальные палки, между которыми помещается петля
majptynje — палка, проходящая горизонтально между suhipty
dihalukka — палка, проходящая посредине majptynje и в нижнее острие которой продет верх петли
mugdoukka — палочка, вбитая в бревно, в верхнее острие которой продета нижняя точка петли
nuukka — лукообразная талина, идущая из заднего конца бревна

овхо — курок, привязываемый к талине и соединяющийся с петлей
anda hukkunje — западня на кабаргу
adlukka, adulegá — сетка для ловли соболя, устанавливается в виде конуса с колесом muggi
doj — кит. dyndú — западня китайская, устраиваемая по принципу яслей
dagdali — невод, из крапивных ниток, с поплавками и грузилом ibhy
aduli — сетка, из крапивных ниток, моченых в крови лося, с поплавками koxto
yggu — крючок для вытаскивания рыбы из сетки
umy — удочка для ловли рыбы xojo
вотyka — приманка для xojo, из кости в виде рыбы
oxo — удочка для xojo, с зубами кабарги, плавает на якоре (goli)
akumagda — удочка для корюшки
хорчou — удочка для мелкой форели
чajmá — крючок для ловли xojo в большую воду
вyhamagda — крючок для бычка и трески
siчinki — острога для камбалы
naj — древко остроги
seponku — острога для xojo
myn'my — острога для горбуши
зоро — острога на нерпу
maty — ремень сивучий
d'umnie — острога двузубая
sjextó — подставка, укрепляемая на лодке для вставления палочек с пучком бересты, зажигаемой при лучении

Пища.

himuksa — жир
hyty imukseni — нерпичий жир
silo — цельные горбуши, заготовленные впрок
karna ukkyy tyloче — осетринные брюшки сушеные
jakù — юкола
hurikta — сушеное мясо
hynaxty ijani — черемуховые лепешки
sodoj — черемша сушеная
nagalx — пучкá сушеная
чukuni — лопух сушеный
goчigdy — сарана сушеная

Звери, птицы и рыбы.

buju, boju — всякий зверь, всякое четвероногое
mafa — медведь
mafaksa — медвежья шкура
duenta — хозяин медведя
pooty — медведь-бродяга
anda — кабарга
andaxsa — шкура кабарги
tokhi — сохатый
sornoчo — молодой сохатый
kyktetki — росомаха
чivzoki — рысь
sulaxki — лисица
inaxki — собака
чagzampa — заяц
чagzampaxsa — заячья шкура
чohчohi — хорек
чohчohixsa — хорьковая шкура
ugguky — бурундук
uggukyxsa — шкура бурундука
tyymu, temu — касатка
xalima — кит
hyty — нерпа
hytyksy — нерпичья шкура
dawa — кета
uku — горбуша
xojo — таймень
uju — кунжа
owaчó — форель
oч'xo — форель
axku — корюшка
kumyke — селедка
kuku — лебедь
deli — голова
mafa delinje — голова медведя
tokhi delinje — голова сохатого
tokhi yini — рог сохатого
ыgdaxke yini — рог оленя
miewa — сердце
iggi — хвост зверя

pungu — мускусная струя кабарги
воju чичku — penis сохатого, сушится на продажу
typu — нерпичий пузырь
вахапа saikaxsa tylaче — лапа нерпы, растянутая на палках для сушки

Растения.

aikta — ель
amygda — тополь; из него долбят лодки
саава — береза; из нее делают люльку и проч.
djepi — рябина
imonpó — черемуха
kunko — кедр; из него делают морскую лодку
seraxta — жимолость
seakta — тальник

Религия.

вua — небо, верхняя земля
nar:n'a — видимое небо, небесная синева
enduri, вua ydjeni — хозяин неба, бог
xadawa — помощник хозяина неба, мастер, устроивший землю, бог-человек, гигант
вua-nje — небесные люди, сородичи хозяина неба
ydje — хозяин
xada — хозяин тайги, горы
namu (ydjeni) — хозяин моря
puза, tu ydjeni — хозяин огня
dus'a ydjeni — хозяин тигра
mafa ydjeni — хозяин медведя
kolзamú — мелкий хозяин тайги
gan'ká — морское чудовище с туловищем человека, торчащим из воды и держащим руку крючком
jawi — морское чудовище с головой человека, лицом зверя; пугает людей
mar:ni tulmuhani — млечный путь (tulmuhani — скороходящий человек, mar:ni — имя человека)
dовojчi — Большая Медведица
вuni — подземный мир
sarnha — дыра в подземный мир, дыра вообще
okki воа — собачья дорога, дорога, по которой идет в вuni душа худого человека, не попадающая в настоящее место
xan'a — душа умершего
s'axka — душа умершего
agdí s'uky — громовая „стрела" (каменный топор)
xose — шаманская юбка
sisá — шаманский пояс с побрякушками
sisa suksyeni — завязки пояса
untu — шаманский бубен
untu kuptuni — чехол для бубна
gешu — колотушка бубна
tyju — посох шаманский
ilou — инау
xataui ilou — пояс из инау
dyli ilou — шаманская головная повязка из инау
чараká — подставка для разведения огня (курения фимиама) шаманом
tu — шаманские деревья
вuочо — безрукие изображения на шаманских деревьях
siwoki — идолы, изображения злых духов
amвa — злой дух, чорт
amвa dadje — одержимый, кликуша
aracuu — площадка для убиения медведя
katar:á — плафон для стрельбы в цель
mugdyni — палки, к которым привязывают медведя
mafa dolonki — ложка для кормления медведя
tuh — палка для убиения собаки

Игры орочей.

der:uje — прыгать на одной ноге на расстоянии около 7 метров
gajandawuje — прыгать через веревку на палках
moочi muje — бороться
овотоочuuje — тянуться перстами
pykujuje — прыгать через веревку с сомкнутыми ногами

ujmačuje — тянуться веревками, упираясь ступнями, надев веревку за голову или через плечи
sinalawuje — таскать на спине 2-3 человек.

Обычное право.

sanginje — оратор, лицо, ведущее переговоры в случаях конфликта между родами
kxomoki — „ножны" — спутник sanginje
sikteki — „сумка для трута и кремня" — спутник sanginje
beruku — палочка, жезл sanginje
boočo — подобие человеческого лица на палочке
myjenki-nje — умный человек, судья, человек, участвующий в заседаниях малого суда
myje — ум
myjtime — думать
bajti dočini — посторонний свидетель на малом суде
bukyne — умирать
dočini — свидетель, приглашенный умирающим
siebdunej — завещание
bus'uwulej — вещи, которые кладут покойнику в гроб
mindu nodosoh'ó! — мне положите! (с собою на тот свет взять)
ajaxandi nynseje, ama ba:ači — хорошенько иди, отца, может быть, встретишь (слова, которыми прощаются с умирающим сородичи)
ajawuj — любить
bi ajaumi — я люблю
bi si mangad'i ajaume — я тебя очень люблю
ojhi — калым
obr:u — приданое.

Названия орочских родов.

Akunka
Aukunka
Bisanka
Duhosika (вымер)
Dunka
D'uankunka
Ienka
Jominka
Kaund'inka
Kyppinka
Mulinka
Nymunka (Ul'anka)
Okdonka
Punad'inka
Siučunka
Šamand'ika
Ul'anka (Nymunka)
Xutunka

Термины родства.

marna — отец
yn'arna — мать
ypar:na — старший брат моего отца, брат матери моего отца
ytar:na — жена старшего брата моего отца
axa, aga — мой старший брат; младший брат моего отца
uxu — моя старшая сестра; жена моего старшего брата (м. наз.); жена младшего брата моего отца (м. наз.)
nuku — мой младший брат; моя младшая сестра; младший брат моего мужа
gamazú — сын сестры отца
gočó — сын брата матери
hytá — сын, дочь; дети сына сестры моего отца
got'o — младший брат моей матери (ж. наз.)
gamá — дочь моей старшей сестры (м. наз.)
atanga — мать жены
ypangá — старший брат моей матери (ж. наз.), отец моей жены; жена старшего брата (м. наз.)
omale — дочь моей младшей сестры (м. наз.); жена моего младшего брата (м. наз.)
hunand'i — сестра; всякая женщина моего рода (м. наз)
n'ad'axta — брат; всякий мужчина моего рода (ж. наз.)
ydiewe — муж
asam — жена

s y n g i — род мужа и жены (взаимно называют)
в у п а — жена младшего брата
а ч' х а́ — маленькая девочка, дочь моего а х а
ч' k a n j e — ласкательное название для жены
х а л а — род
х а л а д' а́ — эти х а л а сородич
з а л а — колено

Числительные.

1. u m u
2. d' u
3. i l a
4. d y
5. t u n g n a
6. n' u n g n u
7. n a d a
8. d' a x p u
9. x u j u
10. d' a
11. d' a-n m u
12. d' a n-d' u
13. d' a-i l a
14. d' a n-d y и т. д.
20. o j
30. g u t y
40. d y n-d' a
50. t u n g n a n-d' a
60. n u n g u n-d' a
70. n a d a n-d' a
80. d' a x p u n-d' a
90. x u j u n-d' a
100. t a n g u
200. d' u t a n g u
300. i l a t a n g u и т. д.
1000. m i n g a
2000. d' u m i n g a.

Страны света.

s i w u y n g i n j e — запад
s i w u t o g i n j e (t o g x u j e) — восток
s u k u l a n d j e — север
p u n u l a n d j e — юг
t á d y — западный береговой ветер

Топонимика.

d̥ a t a, d a t t a — устье; название селения в устье р. Тумми
d u w y — мыс
t u g a m i — название бухты
o r: n o — название бухты
p o j w k a — назв. ключа близ р. Уй
x u l a l e k i — название мыса близ р. Уй
m o x ч o — название реки
u j — название реки
d' u w a n k u — название селения
x u t u-d a t a — название селения в устье р. Х у т у
a x u-d a t a — назв. селения в устье р. А х у
m u l i-d a t a — назв. селения в устье р. М у л и
Х а з и — Советская гавань (б. Императорская)
K o p p i — р. Коппи
M i e u — гор. Николаевск.

Разное.

p a k t' i — мастер что-нибудь делать, изготовлять
k y s k y n j e — фартовый, счастливый человек
a j a-n j e — хороший человек
в а j a-n j e — богатый человек
h u n g y h a-n j e — злой человек, сплетник
y l y w-n j e — добрый, щедрый человек
k u t a-n j e — скупой человек
a j a k t a-n j e — быстроходящий человек
m a n g a a j a n j e — очень красивый человек
n i m a ч i, n i m a a n u — сказка
t y l u n g n u — легенда
a j n a n j e — легенда
n i m a ч i-t u m n y-n j e — сказочник
t u n k s e — переводчик
в а j g d a — мало, чуть-чуть
ч u — много, очень
a p y k k y n e — спать
o o ч o — сделать
t y r: y! — садись!
t o o-t u — там
s a g d y m o — большая палка, большое дерево

Г О Л Ь Д Ы

Г О Л Ь Д Ы

I.

15 мая (ст. ст.) 1910 г. я выехал из Петербурга. Со мной были два помощника, студенты Петербургского университета, И. И. Зарубин и И. М. Аншелес, которые должны были вести техническую часть работы, именно по хозяйственной стороне экспедиции, по производству фотографических снимков и антропометрических измерений, под моим руководством. Благодаря усердной помощи этих двух лиц, я получил возможность производительнее и полнее использовать свое время для непосредственной своей задачи — этнографических и лингвистических изысканий.

На шестнадцатый день, 31 мая, мы прибыли во Владивосток, где предстояло заручиться содействием представителей администрации при наших разъездах по краю. Со стороны и. д. губернатора Павленкова и командующего силами Тихого океана, вице-адмирала Вознесенского, а также заведующего рыбными промыслами Дели, я встретил полное сочувствие моим ходатайствам. В частности, для нас особено важно было разрешение пользоваться казенными судами для передвижения по Татарскому проливу и переезда с о. Сахалина во Владивосток.

3 июня мы выехали из Владивостока по железной дороге и на другой день прибыли в Хабаровск, исходный пункт нашего путешествия. Здесь необходимо было запастись бумагами от генерал-губернатора, получить из казенных складов порох и несколько винтовок, закупить кой-какие припасы, перепаковать наш груз, а, главное, собрать на месте необходимые сведения для выработки окончательного маршрута. На все это ушло целых пять дней — два дня выпало праздничных (троица и духов день), когда не функционировали ни канцелярии, ни склады. Эти лишние дни мы использовали для подробного ознакомления с Хабаровским музеем и для бесед с местными знатоками края. Из них особенно полезным оказался директор музея В. К. Арсеньев, связи которого с местными людьми оказались очень ценными для нас.

Главной целью моей экспедиции, как я указывал комитету[1] в своем первоначальном предложении, было продолжение моих прежних лингвистических и этнографических работ среди племени гиляков, т.-е. в низовьях Амура и на о. Сахалине. Среди тунгусских племен на Амуре я имел в виду задержаться только на короткое время, для того чтобы иметь возможность ознакомиться с их жизнью постольку, поскольку это может иметь значение для лучшего понимания некоторых сторон жизни и прошлых судеб гиляков. В частности, меня интересовали особенности семейного строя и родственных названий, родовой состав населения и шаманство, а также антропологические особенности, относительно которых совершенно отсутствовали какие бы то ни было данные.

Так как в свое время я успел уже ознакомиться с двумя тунгусскими народностями, соседящими с гиляками, именно с орочами и ольчами, то мне на этот раз оставалось побывать у гольдов на Амуре и у так называемых негидальцев на Амгуни.

Для тунгусских народностей в моем распоряжении было очень мало времени, и потому я решил среди гольдов посетить 3-4 наиболее характерных пункта и для экономии времени выбрать те из них, которые находятся близ пароходных станций. Я решил остановиться в трех пунктах, — в селе Вятском, Вознесенском и Троицком, — при чем только в окрестностях последних двух станций я рассчитывал найти гольдские поселения, в которых туземная культура подверглась в наименьшей степени русскому влиянию. Относительно гольдов окрестностей с. Вятского я получил сведения, что они очень руссифицированы и в этнографическом отношении особенного интереса не представляют. Решился же я тем не менее остановиться в этом селении отчасти потому, что это одно из самых многолюдных селений на Амуре, а, главное, для того, чтобы обследовать подробно петроглифы, которые имеются в окрестностях на берегу Амура и о которых в свое время писал Лауфер.[2] Петроглифы Амура, казалось мне, должны были представлять особенный интерес в виду интенсивного изучения петроглифов в последние годы в Сибири и на севере России.

9 июня в 4 часа мы выехали из Хабаровска на почтовом паро-

[1] Русский комитет по изучению Восточной и Средней Азии, финансировавший экспедицию *(Примеч. редакции)*.

[2] Berthold Laufer. Petroglyphs on the Amoor. Americain Anthropologist. 1899, October, p. 746.

ходе и в 9 часов вечера сошли на первой станции, в с. Вятском. Не предполагая задержаться у местных гольдов на продолжительное время, мы с помощью крестьян перенесли весь наш груз в помещение церковно-приходской школы, где мы и переночевали, а на другой день на лодке с небольшим грузом переехали в ближайшее гольдское селение Сахачи-Алян, на правом высоком берегу Амура.

В первый момент здесь постигло меня большое разочарование. То, ради чего я решил главным образом остановиться в этом пункте, именно обследование петроглифов, оказалось неосуществимым. Валуны и скалы с иероглифами расположены на самом берегу, при впадении Орды в Амур; между тем исключительное по размерам наводнение (вода поднялась на несколько саженей) сделало доступ к скалам совершенно невозможным, а огромные валуны, на которых имеется большинство изображений, все были глубоко под водой. Тем не менее на другой день, захватив с собой одного гольда и своих спутников с фотографическими аппаратами, я поехал на лодке в надежде, что удастся сфотографировать хоть некоторые изображения с лодки. К сожалению, никаких петроглифов на утесах видеть не удалось, а то, на что наш проводник нам указывал, как на таковые, показалось мне случайными конфигурациями, образовавшимися на сланцах от выветривания и температурных изменений. Настоящие петроглифы, снимки с которых дает Лауфер, повидимому, были исключительно на валунах, которые теперь оказались затопленными. Тем не менее наш проводник читал на скалах, как по-писанному, указывал беспрестанно целый ряд изображений, в роде бубна, бурханов, гроба, девяти шаманов, жертвенной свиньи и т. д., развертывая перед нами популярную гольдскую легенду о первом человеке, о трех солнцах, об истории первого появления смерти и происхождения шаманства. Изображения эти относятся, согласно этой легенде, к тому мифическому времени, когда, благодаря существованию трех солнц, скалы на берегу Амура, равно как и вся земля, были в мягком (расплавленном) состоянии. Благодаря этому, упомянутые предметы и существа оставили по себе следы на скалах, и потом, когда, после убиения двух солнц, земля отвердела, отвердели и эти следы и остались до настоящего времени.

Другая более распространенная версия считает, что изображения эти принадлежат некоему народу ха. Эту версию я слышал в самых различных местах, и, повидимому, она заключает в себе

некоторый элемент исторической достоверности. Этому народу ха приписывают не только петроглифы (кстати, упомяну о некоторых петроглифах — изображениях козули, лепешки из черемухи и др. — выше села Гальбу за Вятским), но и разные находимые в земле остатки старинной довольно высокой культуры — мельничные жернова, черенки, похожие на маньчжурские, чашки, серый кирпич, слитки серебра. Такие находки, вымытые водой, найдены были, по словам гольдов, выше с. Малмыжа, у утеса Сарго-хонко, у утеса Сарго на острове Хочн, в 3 километрах от с. Нерген на Хунгари, и некоторых других местах. «Где жили ха, — прибавляют гольды, — земля выросла по пояс». Занимались они земледелием и рыболовством.

Что касается вопроса о том, кого можно подразумевать под этим народом, то мнения гольдов расходятся. Одни предполагают, что то были китайцы и называют их даже никан-ха (никан — китаец), прибавляя, что «лицом были похожи на китайцев», но передней части головы не брили; иначе говоря, то были китайцы, предшествовавшие дайцинской династии. Другие думают, что то были корейцы. Наконец, самое распространенное мнение, что то были не китайцы и не корейцы, а какой-то другой особый народ.

Насчет местожительства этого народа тоже существуют разные варианты. Так, одни (в с. Чольчи) утверждали, что народ ха «за Китаем дальше живет»; в другом месте, в селении Мынга, меня уверяли, что ха жили далеко у моря, где солнце рождается, потом через низовья Амура сюда пришли, прожили где 2—3 года, где 5 лет, затем ушли на Хунгари. Гольды уже тогда на Амуре жили, но ха на Амуре появились раньше китайцев. В с. Нерген говорили, что ха воевали с гольдами, но китайцы их прогнали. Наконец, очень интересно, что гольды ставят в связь свою легенду о ха с тем народом, от которого они получили свое шаманство, т.-е., как мы увидим дальше, по моему предположению, с дахурами.

Трудно, конечно, с какой-нибудь решительностью определить, к какому именно из народов Дальнего Востока относится легенда о народе ха, которому приписываются амурские петроглифы. Сами петроглифы не дают в этом отношении специфических указаний. По характерной манере письма они, правда, ничего общего не имеют с сибирскими и, бесспорно, дальневосточного происхождения и с одинаковым правом могут быть приписаны китайцам, корейцам и японцам.

Гораздо более показательны археологические находки, приписываемые народу ха: жернова, слитки серебра и т. п. Подобные находки в свое время были сделаны в Даурии нашими исследователями (Фишером и др.) и, на основании показаний тунгусов, приписывались дахурам. Шренк их приписывал джурдженям. Так как для дахуров у тунгусских народов Амура имеется особое название (Даху-халь у бираров,[1] Дахсур у гольдов), то народ ха, легенда о котором у гольдов стоит в связи с дахсурами, мог бы с некоторым основанием относиться именно к джурдженям, и с тем большим основанием, что о пребывании джурдженей в низовьях Амура в XIV веке имеются документальные данные (известный тырский памятник, на котором среди других имеется и джурдженская надпись), уже не говоря о том, что одна из джурдженских ветвей жила на территории гольдов вплоть до конца XVII в. Некоторое подтверждение связи между ха и джурдженями дает и легенда гольдов о том, что ха были прогнаны китайцами, что может относиться и к падению династии джурдженей и к удалению джучеров в XVII ст. Любопытно, что один из главных героев легенды о происхождении шаманства, первый человек, называется Дульчу. Против предположения о джурдженях, как-будто, говорят показания самих гольдов о месте их происхождения, особенно то, которое выводит их из-за низовьев Амура, но при этих показаниях необходимо принять во внимание, что народ ха часто смешивается с родом дзахсур (по моему предположению — дахуры, которые, действительно, скорее всего могли явиться на Амур через низовья Амгуни, ибо дахурам запрещено было спускаться по Амуру, и они через верховья Буреи и Селемджи, через хребет Ям-Алин, перебирались на Тугур, где они вели меновую торговлю с народами Амура).

Что касается гольдской версии о ха, как о корейцах, то по этому поводу могу только указать на некоторые заимствования из корейской культуры, — напр., станок с перекидными камушками для тканья цыновок совершенно тождествен и у гольдов и у корейцев. С другой стороны, весьма соблазнительно сблизить древнекорейскую расу хан с гольдским ха, тем более, что в гольдском языке конечное *н* часто выпадает.

Если ха были джурджени, то осталось бы выяснить, откуда гольды взяли для них это название ха. Но это могло быть самоназвание самих джурдженей, которые, став владетелями Север-

[1] Миддендорф. Путешествие по северной и восточной Сибири; ч. II, стр. 757.

ного Китая, могли называть себя, как и сами китайцы называли себя со времен ханской династии, «людьми» — хань, при чем у гольдов *н* на конце, как это свойственно их языку, выпало, и хань превратилось в ха.

Не придавая какого-нибудь решающего значения всем этим соображениям, считаю, что для темного вопроса о джурджэнях и дахурах и эти соображения могут быть не бесполезны.

II.

Если по отношению к петроглифам, ради которых, собственно, я решил остановиться в Сахачи-Аляне, пришлось потерпеть неприятное разочарование, то в других отношениях я неожиданно получил удовлетворение самого приятного свойства. Как я уже упомянул выше, меня все уверяли, что население в этом пункте сильно обрусело и потому в этнографическом отношении трудно будет найти что-нибудь интересное. В действительности это оказалось далеко не так. Репутацию обруселости селение получило, повидимому, благодаря наличности пяти (из 30) домов, более или менее приближающихся к русскому типу, и из них специальной славой пользуется дом богача Охтанко, в котором имеется горница со шкафчиком и несколькими венскими стульями. Но как-раз в доме этого руссифицированного гольда, куда меня сочли нужным привести сейчас по приезде, я в первый же момент столкнулся с шаманом, вызванным издалека к роженице, дочери хозяина, при чем последний очень плохо объяснялся по-русски и, при всей своей славе легендарного богача, сразу предложил мне купить у него старую шубу.

В действительности селение во всех отношениях оказалось поучительным.

Начну с жилищ. На ряду с упомянутыми пятью русскими домами я нашел здесь все типы гольдских жилищ, ярко свидетельствующих о смешанном племенном составе и исторических наслоениях культуры. Преобладающий тип жилищ — тип маньчжурских мазанок-фанз с согревательными трубами, тип, ныне господствующий на Амуре и введенный под влиянием так называемых джучеров, живших на территории гольдов до конца XVIII в. Но на ряду с этим высшим типом тут же находим, в качестве летнего жилища, конический, крытый берестой шалаш бродячих тунгусов-оленеводов — живое отражение того факта, что среди гольдов имеется несколько очень многочисленных родов, ранее бродивших с оленями.

По всем видимостям этот тип жилищ внесен осевшими среди гольдов кочевыми тунгусскими родами киленг,[1] которые живо сохранили память о своем оленеводческом прошлом и резко выделяют себя от остальных гольдов в важнейших религиозных обрядах, в частности, в похоронах; напр., у киленг шаман увозит душу на оленях, а души прочих гольдов на собаках.

И, наконец, тут имеется исконное летнее гольдское жилище хамран, самое название которого до сих пор не было известно в литературе, хотя у Шренка имеется даже изображение его.[2] Это сферический шалаш с двумя входами из дугообразно согнутых и воткнутых в землю прутьев, образующих легкий ажурный остов, крытый камышевыми цыновками. Для защиты от порывов ветра цыновки обтягиваются старыми сетями, и, кроме того, поверх наваливается разный деревянный груз — весла, палки, старые идолы и т. п. Внутри шалаша очаг прямо на земле, и над ним дымовое отверстие. Такие шалаши бывают довольно обширных размеров и вмещают несколько семейств. Этот тип жилища важен тем, что он встречается на Амуре только у гольдов и свидетельствует о неамурском происхождении если не их самих, то этого типа жилищ, быть может, бывшего в употреблении у тех же джучеров. Любопытно, что этот тип, которого мы нигде более не встречаем на Амуре, находим у древнетунгусского племени, именно у орочонов, но не на Амуре. Вообще же этот тип жилища мало обратил на себя внимание исследователей.

Насколько конический шалаш для оседлых жителей среднего Амура характерен именно для киленг, можно видеть из того любопытного факта, что когда Маак впервые увидел на Амуре у устьев Сунгари конические шалаши, встреченные им раньше у манегров, и осведомился о самоназвании местного населения, он получил ответ не нани, как себя называют гольды, а именно киленг,[3] и здесь этот тип летнего жилища оказался единственным. И только по мере приближения к Уссури, к территории нани, он стал встречать сферический тип, который он называет не совсем правильно хомара.[4] Этот тип, насколько я знаю, на Амуре яв-

[1] Киленг, как известно, нарицательное имя во всем Приамурском крае (и, исключая и китайцев) для всех тунгусов-оленеводов, но среди гольдов имеются как мы увидим, специальные роды киленг. Специально в Сахачи-Алян родов киленг нет, но есть оленеводческие роды oninka.

[2] Шренк называет этот тип дауро, название, которое он слышал, повидимому, у ольчей, но у этих последних жилища совсем другого устройства.

[3] Маак. Путешествие на Амур;1 859г., стр. 145.

[4] Ibidem, 153.

ляется специфическим только для гольдов. Любопытно, что подобный тип жилища встречается у другого тунгусского племени, у орочонов, но в Забайкалье, и, вероятно, в верховьях Амура, только как охотничий балаган, а не как постоянное жилище.[1]

Это совпадение заслуживает особенного внимания в виду того, что, как увидим далее, есть большое основание предполагать влияние Даурии на жизнь гольдов еще в другой области, именно в области шаманства.

Столь же неожиданными по новизне фактов и своеобразию оказались мои наблюдения и в других областях культуры в этом, якобы, совершенно обрусевшем селении.

Для более интимного ознакомления с бытом и общения с населением я, сообразно своему прежнему опыту, сообщил местным жителям, что я буду приобретать разные предметы быта и культа. Население очень охотно откликнулось, и тут мне представилась широкая возможность не только беседовать с населением, но и увидеть вещи, которые мимоходом видеть не удалось бы.

Большой неожиданностью и приятным сюрпризом для меня было найти среди гольдов своеобразный костюм для охоты, у других тунгусских народов неизвестный, неизвестный также в литературе о гольдах, и имеющий, повидимому, главным образом, культовое значение. Костюм этот состоит из маленькой чепчикообразной шапочки, расшитой совершенно исключительным по форме орнаментом и увенчанной соболиным или беличьим хвостом, далее из орнаментированного матерчатого капора, надеваемого под этой шапочкой и завязывающегося у шеи, и из коротенькой куртки из меха козули, чаще всего в виде безрукавки или же с очень узенькими рукавами, и, наконец, из изготовленных из рыбьей кожи наголенников, коротких сапог и орнаментированного передника. В этом костюме охотник перед отправлением на охоту молится перед своим предком — хозяином дома; в нем он торжественно выступает из своего селения и, наконец, в нем он приносит свои жертвы хозяину леса в первый день прибытия к своему охотничьему балагану.

В утилитарном отношении некоторые части этого костюма, например, передник из рыбьей кожи, вряд ли имеют значение. Во всяком случае этот костюм заслуживает особого внимания, как бытовая особенность, констатированная на Амуре пока только у гольдов, и, несомненно, указывающая на внетунгусское влияние (безрукавка и шапочка, вероятно, продукт китайского воздей-

[1] Устное сообщение С. М. Широкогорова.

ствия через дючеров, маньчжуров или через тех же дауров). Маак отмечает, что манегры поверх халата (чямчя) носят еще короткую куртку (декели) без рукавов,[1] маньчжуры — короткую куртку.[2] Он же видел у гольдов шелковую безрукавку.[3] У самагиров Шренк видел короткую куртку и шапочку, аналогичную гольдской,[4] но о других принадлежностях охотничьего костюма он не упоминает. Передник и наголенники встречаются и у орочон Забайкалья. Если передник и шапочку-чепчик можно считать явлением заимствованным, то во всяком случае заимствованием очень старым, ибо на упомянутый охотничий костюм гольды смотрят как на традиционно-культовую принадлежность — и среди погребальных одежд встречаются безрукавки, сплошь расшитые исконным тунгусским орнаментом из оленьего или лосиного волоса.

В связи с охотничьим костюмом мне удалось выяснить всю систему религиозных обрядов, связанных с охотой, — систему, повидимому, общепринятую у всех тунгусских народов. Особенно интересны обряды и молитвы, практикующиеся в тайге в первый день по прибытии к охотничьему балагану. Ознакомление с ними убедило меня в том, что культ Бой-Бояная у якутов заимствован целиком у тунгусов. Другие стороны культа мне удалось выяснить при приобретении многочисленных бурханчиков, охотно предлагавшихся мне со всех сторон. Большинство из них мне было известно по рисункам в книге Шимкевича, но расспросы в каждом отдельном случае выяснили мне в совершенно другом свете психологию, лежащую в основе гольдского своеобразного бурханизма, получившего у этого народа совершенно исключительное развитие.

Но самое ценное, вынесенное мною из этого селения, относится к области шаманства. За короткое время моего пребывания в этом селении мне посчастливилось встретить двух шаманов. Говорю «посчастливилось», потому что оба шамана оказались людьми не местными, приезжими, выписанными по специальным случаям. Один постарше был вызван на помощь роженице, дочери упомянутого владельца венских стульев. К моему сожалению, к моменту моего приезда в селение шаману удалось изгнать злого духа, мешавшего родам, и по случаю счастливого разре-

[1] Маак. Op. cit., 71.
[2] Ibidem, 88.
[3] Ibidem, 224.
[4] Шренк. Об инородцах Амурского края; т. II, 97.

шения от бремени его напоили до такой степени, что о беседе с ним не могло быть и речи, а по вытрезвлении на другой день он уехал раньше, чем я успел вторично его навестить. Другой шаман помоложе, лет 40, вызванный из с. Мари (в 10 км ниже Сахачи-Аляна) к больному водянкой, пробыл при мне дня три, и я имел возможность не только побеседовать с ним довольно подробно, но и присутствовать при сеансе камлания над больным.

Шаманы у гольдов бывают трех степеней, в зависимости от размеров силы, сообщаемой им их духами-покровителями: siurinku-sama^n — шаманы-врачеватели, т.-е. умеющие бороться с духами болезней; 2) nemangti-sama^n — шаманы, которые кроме врачевания, совершают обряды при первых поминках; они имеют все принадлежности шамана; 3) k:asati-sama^n — шаманы, умеющие водить душу покойного в buni, т.-е. в царство мертвых. Шаманы последнего разряда считаются самыми важными по своим функциям и самыми могучими по своей силе. Таких шаманов всегда было не очень много, а тогда (в 1910 г.) на весь Амур был один такой шаман, а год спустя умер и этот последний. Шаман, о котором сейчас идет речь, был шаман второразрядный, духи не удостоили еще его силой водить души умерших в загробный мир. Всего несколько лет тому назад он был призван своими духами к шаманскому служению. Его шаманское облачение было еще скудно (юбка), а число его духов невелико, хотя, как и все настоящие шаманы, он имел длинную родословную духов-шаманов.

Несмотря на свою иерархическую молодость, и, может быть, именно поэтому, он оказался для меня ценным информатором. Из многих и многих шаманов, которых мне удалось встретить у других народов Амура, он представлял редкий тип шамана, на которого профессиональная рутина не наложила своего неизбежного отпечатка некоторого лукавства, скрытности, заносчивости и, главное, шаблонного отношения к своему делу. В нем, наоборот, жива была настоящая вера, без всякой примеси профессионализма, и он проявлял необычайную доверчивость и благожелательную откровенность, которую обычно очень трудно встретить.

Несколько часов я донимал его своими долгими расспросами, и хотя за один сеанс мне, разумеется, не удалось добиться исчерпывающих ответов по всем областям шаманства, но по многим существенным вопросам я извлек из этого сеанса очень много ценного. В частности, мне удалось выяснить один крайне существенный вопрос, который всегда мне представлялся самой

темной стороной в психологии шаманства. У гольдов, как и у многих других народов, шаман — избранник известного духа, который помогает ему во всех его действенных делах. Всегда для меня было непонятно, на чем покоится идея избранничества. Откуда эта глубокая интимность, связывающая неразрывными узами эти два таинственных существа — шамана и его духа-покровителя. Правда, избранничество дар наследственный: духи, покровительствовавшие предкам, покровительствуют и потомкам. Но идея наследственности, очевидно, идея вторичного порядка и могла родиться совершенно самостоятельно от идеи избранничества. Она могла возникнуть, как естественный вывод из физиологической наследственности этого эмоционального комплекса, который является conditio sine qua non шаманства. На чем же тогда покоятся узы, столь интимно связывающие шамана с его духом-покровителем? В чем тайны этой странной и могучей интимности?

Оказывается, что эта связь покоится на самой сильной человеческой эмоции, на эмоции сексуальной любви. Оказывается, что, если шаман мужчина, то его дух-покровитель — ajami обязательно женщина; и, обратно, у женщины-шаманки ajami всегда — мужчина. С момента избрания, т. е. с того момента, как дух во сне объявляет будущему шаману о предстоящей ему миссии, между шаманом и его ajami устанавливаются настоящие супружеские отношения (разумеется, во сне): они становятся мужем и женой. Если шаман отказывается исполнять супружеские обязанности, как это случилось с моим информатором, ajami принуждает его к этому, грозя в противном случае убить его. Да, впрочем, ajami заблаговременно принимает меры, чтобы заставить себя полюбить. По рассказам шаманов, задолго до первого открытия, они испытывают нечто подобное тому, что испытывает, по рассказам «инородцев», женщина, завороженная любовным напитком, именно состояние тоски, которая часто приводит к смерти. От ajami шаман может прижить детей, но не всегда, как это было в данном случае. Брак ajami с шаманом имеет и утилитарную подкладку: шаман должен кормить своего духа-супругу. И все, что шаман ест и пьет во время камлания, поминок и жертвоприношений, все это получает и ajami. Некоторые блюда, как кровь, шаман пьет исключительно ради своей ajami.

Раз вступив в связь с шаманом, ajami становится его учителем в шаманстве и не только сама ему помогает, но и дает ему целый ряд духов-помощников, и оба все силы отдают на помощь бо-

лящим. Альтруистическая сторона этих отношений, — помощь людям, — вытекает из мотивов любви другого порядка, любви к роду. Ajami, как я узнал потом от другого шамана, всегда дух родовой, дух умершего предка, который из любви к своему роду готовит ему целителей болезни и водителей мертвых на тот свет.

Связь шамана с ajami обычно моногамная и пожизненная, но бывают, как и среди людей, связи эфемерные, злостного характера. Есть такие ajami, которые соблазняют шамана, поживут с ним некоторое время, приведут к нему, якобы, на служение разных духов-помощников и затем эти sywyⁿ бросают его или даже убивают.

Этот новый, не только для меня, надеюсь, факт сексуальных отношений сделал для меня ясной тождественную церемонию посвящения у бурят, во время которой совершается бракосочетание шамана с небесной женщиной. Повидимому, эта женщина играет для бурятского шамана ту же роль, что и ajami у гольдов. Замечу попутно, что любовь между духами и людьми довольно обычное явление. У гиляков, например, всякий случай неестественной смерти (от медведя, от утопления и пр.) объясняется любовью соответствующего духа, заставляющего возлюбленного или возлюбленную умереть, чтобы забрать их душу.

Но любовь между шаманом и духом, его избравшим, факт, для меня, по крайней мере, совершенно новый. Любопытно, что в самом термине ajami заключается значение и любви и покровительства: aja значит «добрый», а с суффиксом mi, ma значит «милый, возлюбленный».

На других интересных фактах, добытых мною у этого скромного шамана, не стану сейчас останавливаться — я оставляю их, как и вообще все собранное мною, для специальной работы. Скажу только несколько слов о сеансе шаманского лечения, на котором мне удалось присутствовать.

Сеанс происходит в течение двух вечеров в юрте больного, при обычной обстановке камлания, т. е. в полном мраке и при многочисленном скоплении зрителей. Первый вечер был посвящен выяснению (диагнозу) болезни. Шаман, медленно двигаясь по юрте и тихо ударяя по бубну, мелодичным речитативом стал призывать своих духов. Сначала он звал свою ajami, а потом всех sywyⁿ которые помогают. Так как эти духи живут в самых отдаленных местах земли и к тому же не сразу откликаются на зов, то эта процедура продолжается довольно долго. Наконец, явились духи, и шаман обратился к ним с просьбой указать причину

болезни, т. е. указать, какого рода духи вселились в больного. Эти духи могут быть двоякого рода: либо такие, которые причинить человеку смерть не желают, но вселяются в человека и причиняют ему страдания с целью заставить его сделать свое изображение и кормить его, но есть и такие, которые задаются целью убить человека. В первом случае делают соответственные изображения из дерева или другого прочного материала и кормят до выздоровления; во втором случае их просто изгоняют, притом часто путем обмана: изготовляя их изображения из травы, их самым позорным образом выбрасывают после того, как они там поселяются, соблазненные широкими обещаниями шамана. На этот раз виновниками болезни оказались духи второго порядка. Это оказалась компания, состоящая из трех групп различных существ: 1) группы кошек kyxsy, из которых четыре в образе людей и пять в виде настоящих кошек; 2) группы sekax:a — человекообразных и 3) группы уток. Установление диагноза отняло первый вечер. Второй вечер начался с изготовления травяных изображений — n'eurvur-sywy^{n}, которым занималась молодежь под руководством шамана. Когда изображения были готовы, и огонь на очаге был потушен, шаман, как и в прошлую ночь, сначала стал призывать свою ajami и других духов-помощников, а когда они явились, он принялся убеждать духов болезни поселиться в изготовленных изображениях, обещая их кормить всласть, в противном случае грозился их изгнать силой. При этом связанные вместе изображения, образовавшие довольно длинную ленту фигур, вытянули вдоль юрты, при чем один конец держал импровизированный помощник шамана, а другой сам шаман. В нескольких местах на ней укрепили китайские свечи, и шаман стал вращать ее каким-то особенным образом, так, что фигуры проделывали очень замысловатые движения, которые не могли не импонировать зрителям. После довольно долгих манипуляций с фигурами в юрте, как-то неожиданно шаман повернулся к двери и, продолжая свой речитатив, выскочил на улицу, увлекая, за собою фигуры, которые, наконец, были брошены под откос крутого берега. На другой день шаман, шаманя под открытым небом, призывал благожелание жителям. Закончилось пребывание шамана кормлением добрых духов, помогавших изгнанию духов болезни.

После отъезда шамана наши занятия продолжались по установленному порядку. Часть дня производились измерения и фотографирование, остальное время — на приобретение вещей и свя-

занные с ним вопросы и, наконец, на беседы с жителями на различные темы социального быта. Особенно интересовал меня вопрос о составе и истории гольдских родов. Добытые сведения обнаружили передо мною знакомую картину, совершенно совпадающую с тем, что я наблюдал в отношении племенного состава во всем Приамурском крае, а именно: 1) несмотря на единство самоназвания, несмотря на единство языка, обычаев, религиозных воззрений и пр., по составу и истории своих родов гольды представляют конгломерат родов самого различного происхождения; 2) процесс образования и консолидации этого конгломерата происходил путем постепенного притока чужеродных пришельцев, которые женились на местных женщинах, при чем иногда образовывали самостоятельные роды или же адоптировались в старые, образуя в них особые ветви со своими собственными традициями. Особенность этого процесса заключается в том, что старые роды постепенно вымирали, а новые, наоборот, размножались, поглощая остатки старых. В этом я мог убедиться на всем протяжении территории гольдов, но и здесь, в Сахачи-Аляне, несмотря на малочисленность родов, картина была достаточно ясна. Из пяти родов этого селения четыре — axtanka, oninka, pyrminka и dunka — частью тунгусского происхождения, частью орочского, а пятый род pussar или possar — китайского происхождения. Представители этого рода сохранили даже физические черты китайского типа. Окончание родового прозвища ka характерно для орочей, ольчей и для тунгусов, в то время как для сунгарийских гольдов характерно окончание sal, sel.

III.

19 июня ожидался в с. Вятском срочный пароход из Хабаровска вниз по Амуру, и мы заторопились. Наши друзья-гольды быстро нас доставили в с. Вятское, где мы сдали собранные коллекции и целый день упаковывались для дальнейшего следования, а в 9 час. вечера пришедший во-время почтовый пароход уже отчаливал от пристани. В 5 часов утра мы прибыли в с. Троицкое, где нам пришлось снова остановиться на несколько дней для экскурсии к окрестным гольдам.

Население еще спало, и пришлось ждать несколько часов, чтоб раздобыть лодку и гребцов или по-здешнему — «подводу», которую местное население доставляет по определенной таксе, как ямскую повинность. Получить подводу по вольному найму вещь почти невозможная, так как местные крестьяне в таких за-

работках не нуждаются, и если путешественник не снабжен открытым листом от генерал-губернатора, они заламывают за малейшую услугу баснословные цены.

Приютил нас местный купец Пирогов, который, как и все местные торговцы, главным образом живет торгом с «инородцами» и потому прекрасно знает местные условия. Узнав, что мы собираемся на устье Анюя, в с. Найхин, Пирогов стал усиленно нас отговаривать. «Ведь теперь самое время мошки, а Найхин столица мошки; тут и привычному человеку выдержать невозможно, нето что российскому. Комар жесток, ну а мошка, как бабы, еще невыносимее. Ведь мошка бабой комару приходится». И мне, как этнографу, разумеется, доставило большое удовольствие встретить в русском человеке такую яркую анимистическую убежденность, но самое известие о с. Найхине, как о «столице мошки» не очень улыбнулось. И я решил посоветоваться еще с местным знатоком края, священником, руководителем миссионерской школы в Найхине, относительно выбора более удобного пункта. Пока что Пирогов посвящал меня в местные новости, которые были для меня небезынтересны. Оказалось, что наводнение причинило здесь большие опустошения, и, чтобы спасти незатопленные пока покосные места, пришлось поспешно собрать всех косцов из окрестных селений, а косцы здесь все гольды. Это известие еще более меня огорчило: я опасался, что застану в селениях одно только женское население. Жаловался мне Пирогов на страшный алкотолизм, царящий здесь одинаково как среди русского, так и среди гольдского населения. Вопрос этот был ему особенно близок, так как единственный сын страдал тем же пороком. «Так и не знаешь, для чего и для кого в поте лица работаешь со старушкой», — грустно закончил он. Зазвонили к обедне, и я прервал беседу, чтобы повидать население.

Русские уже были в церкви; на улице перед красиво расположенными в ряд домами селения царило оживление.

В пестрых рубашках из русских материй группами оживленно бродили взад и вперед гольды, ожидая отправки на покос. Предстоящий хороший заработок (2 р.—2 р. 50 к. в день на хозяйских харчах) открыл им кредит, и большинство было навеселе. Беседовать с ними о серьезных материях было не ко времени, но я узнал, по крайней мере, что дело мое не так плохо, что мужского населения осталось еще порядочно и что по соседству с Найхином, особенно в Торгоне, мошки не так много, как расписал Пирогов. Священник, которого я навестил после окончания обедни, не-

сколько разочаровал меня в моих ожиданиях, тем более, что мне его рекомендовали, как знатока гольдов. Он начал с жалобы на какого-то чиновника, который полученные от него сведения напечатал от своего имени, показывал мне какую-то микроскопическую статью в «Миссионерском обозрении» и в заключение почему-то вообще отсоветовал ехать в намеченные мною места. Впрочем, относительно Торгона он отозвался более одобрительно, прибавив, что оттуда косцов мало идет.

Часа в четыре староста, после долгих отговорок и попыток выторговать как можно больше, стал снаряжать подводу. Но лишь только все было уложено, он совершенно переменил отношение и неожиданно заговорил доверчиво о местных делах. К нему присоединились односельчане, прежде столь круто и подозрительно отнесшиеся ко мне, предполагая во мне обычного местного чиновника.

Сначала жаловались на запрет крестьянам нанимать работников на рыбалках, а потом перешли к школьному вопросу. И тут пришлось мне с удовлетворением убедиться, какой громадный прогресс произошел в умственной физиономии населения за последние 12 лет. «Была у нас, — говорили они, — церковная школа — 3 года под ряд одно и то же учили, а почему? Программа! Потом добились, что министерскую открыли. Обрадовались было, — оказалось, прислали учителя, который меньше каждого из нас знает. Так и маемся; ни заработков не дают, ни учения. А для чего прячут от нас рыбу? Небось для китайцев — ведь мы сами что за село? Одних хунхузов достаточно, чтобы всех вырезать».

IV.

Наконец, мы отъехали. Через полчаса мы пристали к маленькому селению Дзяры, где снова предстояло переменить «подводу». В огромных юртах шел пьяный разгул; повидимому, справлялись поминки. На дворе, перед юртами, по случаю торжества, прогуливали медведя на цепи. С большим трудом удалось уговорить гольдов везти нас дальше. Но когда мы тронулись, гольды сейчас же проявили обычное свое веселое добродушие. Гребцы работали очень дружно, и часа через два мы были у с. Торгон, расположенного на острове недалеко от устья Дондона или, вернее, Анюя (по-орочски) или Они (по-гольдски). Выбор мой оказался удачным. Население встретило нас приветливо; староста, встретивший нас у причала, оказался весьма распорядительным и толковым человеком, и через какой-нибудь час наши палатки

были устроены, груз уложен в юрте самого старосты, и в тот же вечер я мог приступить к делу. Кстати, среди гольдской молодежи оказался сносный переводчик, ученик церковно-приходской школы в Найхине, занимавшийся там третью зиму. Несмотря на близость школы, население оказалось очень мало затронутым русским влиянием, исключая, конечно, по части алкоголя. Почти никто, кроме подростков, не говорил по-русски. Русских домов не было, и весь уклад жизни сразу произвел впечатление самобытно-гольдского. В юрте старосты, куда я зашел осмотреть сложенный багаж, я сразу почувствовал себя охваченным гольдской атмосферой. Недалеко от входа, на парадной наре, сидела женщина со скорбным лицом. На коленях у нее лежал бубен. Рядом с ней сидел старик, который в этот момент подносил ей с нежной почтительностью водку из маленькой китайской чашечки. Отпив, она взяла бубен и, поставив его боком к себе, стала тихо напевать, столь же тихо ударяя в такт по бубну. В это время сзади пожилая женщина вплетала ей в косу пучки стружек. После этого последняя прикрепила себе пояс с погремушками, к плечам — крылообразные ленты из материи и затем медленно, с приплясом, стала обходить юрту, выделывая под тихие напевы и удары по бубну размеренные па, которые можно было бы признать очень грациозными, если бы она при каждом па не потрясала грубо торсом, чтобы вызвать грохот погремушек на поясе. Женщина эта не была шаманкой по профессии, она просто была больна (повидимому, истерией) и камланием лечила себя, конечно, по внушению свыше. В момент моего прихода в юрту она почувствовала приступ болезни и потому прибегла к своему обычному средству лечения, которое у нее всегда под руками. Она скоро кончила свой сеанс, и я мог присмотреться к другим обитателям громадного дома.

Больше всего тут было женщин (мужчины еще работали на дворе), которые усердно заняты были шитьем и вышиванием на одежде из рыбьей кожи. Сюда зимой съезжаются со всей гольдской и гиляцкой территории закупать эти изделия. В других местах это искусство начинает забываться. Даже на Сахалин попадают через амурских гиляков изделия этой округи. Искусство это, повидимому, процветало с давних пор, занесенное сюда еще из Маньчжурии джурдженями, и отсюда постепенно распространилось вплоть до гиляков и айну на Сахалине и до тунгусских племен побережья Татарского пролива. Здесь вышивальщицы еще твердо помнят названия орнаментальных мотивов, так красноре-

чиво говорящие о китайском происхождении этого искусства, в котором они во многих отношениях превосходят своих учителей.

Свободный вечер я посвятил расспросам о родах. Здесь живет четыре рода. Один из них pussar — сородичи тех pussar, которых я нашел в Сахачи-Аляне и которые по происхождению — китайцы с Сунгари. Самый многочисленный род в этом селении, род kiléng, тоже негольдский род: одно название его указывает на тунгусское происхождение. Историю этого рода хорошо иллюстрирует вышеприведенный взгляд на родовой состав нынешнего гольдского населения. Родоначальником этого рода был одинокий тунгус, пришедший с р. Хымгуна и женатый на гольдке. В настоящее время представителей этого рода можно найти почти в каждом гольдском селении. Из ближайших к Торгону селений я нашел его в Найхине (4 души), Дондоне, Доргамо и некоторых других. О третьем роде, byldy, известно только, что он поселился около 100 лет тому назад. Родоначальником его был тигр, женившийся на гольдской женщине (такое же предание существует и о роде axtanka в Сахачи-Аляне). Таким образом, по мужской линии и этот род не может быть назван гольдским. Наконец, четвертый род — это тот таинственный род daxsur, с которым гольды связывают так много таинственного и, главное, происхождение своего совершенно своеобразного шаманства. Представители этого рода, оказалось, живут на противоположном берегу, и я решил, в виду особенного интереса, связанного с этим родом, съездить туда, чтобы услышать предания непосредственно от его членов.

Чтобы утилизировать остаток вечера, я, воспользовавшись полным сбором многочисленных обитателей юрты, произвел перекрестный допрос относительно норм брака и половых отношений. И тут выяснились очень любопытные явления. Оказалось, что на нормы брака значительное влияние имели китайцы; то же относительно положения женщины вообще, что я заметил еще в первые же дни своего пребывания среди гольдов. Я с удивлением увидел, что, в противоположность общетунгусским нравам, жена не смеет садиться в присутствии мужа, и ест после него в одиночку. При всем том и у них сохранились основные особенности, наблюденные мною у других тунгусских народов Амурского края как в нормах брака, так и в родственных названиях, а именно:

1. Черты группового брака: а) лица категории братьев без различия по старшинству имеют взаимные супружеские права на

своих жен. Это обстоятельство выяснило мне, почему у сахалинских гиляков только младший «брат» имеет супружеские права на жен старших «братьев», в то время как у амурских гиляков такие отношения допускаются с женами всех «братьев» без различия; у последних, несомненно, это является особенностью, заимствованной в виду взаимных браков с их тунгусскими соседями. Но эта особенность, т. е. отсутствие различия по старшинству братьев в отношении супружеских прав, повидимому, новейшего происхождения, потому что, судя по родственной терминологии, различия по старшинству братьев имеются. Так, жену своего старшего брата мужчина называет yuky′, а жену младшего — oron таким же запретным термином, как невестку, жену своего pikty (сына); б) и у гольдов находим ту особенность группового брака тунгусских народов, что групповые супружеские права распространяются не только на старших «братьев» всех степеней, но и на младших братьев отца, что хорошо явствует из родственной терминологии: человек называет одним и тем же термином yuky′ и жен своих старших братьев и жен младших братьев отца.

2. Взаимный обмен женщинами между родами: а) как и у других наблюденных мною тунгусских племен, в отличие от гиляков, и у гольдов допускается взаимный обмен женщинами между двумя родами. Люди берут в жены взаимно своих сестер, и дети от таких браков, в свою очередь, вступают между собою в брак, так что браки являются двусторонними кузенными браками, т. е. мужья и жены — кузены и со стороны отцов и со стороны матерей. Эта форма брака, двусторонне-кузенного, считается излюбленной и, повидимому, как и у других народов, была прежде обязательной формой брака; б) как и у орочей и коряков, можно жениться на дочери младшей сестры.

3. У некоторых родов допускается женитьба на мачехах.

V.

На следующий день ранним утром я переехал на другой берег, чтобы побеседовать с представителями того таинственного рода daxsur (saxsur), который дал гольдам шаманство. В большой юрте собрались все представители рода во главе с почтенным стариком. На мои расспросы он сообщил, что сородичи его живут по всему Амуру, но что только его селение — настоящее селение saxsur'ов; оно так и называется — Daxsur-exo′n. Кто были первые saxsur'ы — тунгусы ли, гиляки или другой какой-нибудь народ —

он не знает. По преданию, они пришли снизу. Жили будто бы на берегу моря, на Сахалине.[1] Потом некоторое время под Мариинском жили. Когда они пришли сюда, гольдов ещё не было. Daxsur'ы (saxsur'ы) были первые шаманы и первые s:angin'ы (объяснение дано ниже). Дзахсурский s:angin первый убил два лишних солнца, после чего жизнь стала возможна на земле. Подробно рассказав мне один из вариантов убиения солнц и происхождения шаманства, изложение которых в связи с другими впоследствии записанными вариантами я дам ниже, он грустно закончил, что год тому назад умер последний дзахсурский шаман, который водил души покойников в буни, а ныне это искусство перешло к шаману из рода oninka. Что особенно интересно по своей новизне — это сообщение, что saxsur'ы были и первыми s:angin'ами. В литературе о гольдах совершенно не имеется никаких сведений об этих любопытных персонажах гольдского быта. S:angin'ы — это выдающиеся по дарованиям и специально по уму и красноречию личности, которые играют роль естественных судей среди гольдов, и не только среди гольдов, но и их соседей, так как гольдские «судьи» считаются по всему Амуру и на Сахалине самыми мудрыми, самыми красноречивыми. Особенность гольдских s:angin'ов в том, что, как и шаманы, они избранники. Каждый s:angin имеет своего духа-покровителя, который ему внушает его мысли и речи и играет по отношению к нему ту же роль, что и ajami для шамана. Этим духом служит кукушка — дух ума и красноречия. Он внушает ему мысли и слова. Эти мысли и слова — его голос, по выражению гольдов. S:angin часто во сне слышит кукование кукушки, при чем, если она кричит хриплым голосом, это означает, что s:angin скоро умрет. S:angin'ом по своей воле сделаться нельзя, им становятся после специального призвания во сне, когда дух объявляет ему об его избранничестве. Перед домом s:angin'а, как и у шамана, часто ставят особые toro — шесты или деревья с религиозными изображениями. Как и искусство шамана, призвание s:angin'а обыкновенно получается по наследству. К s:angin'у население относится не только с уважением, но и с религиозным почитанием.

Приписывание искусства s:angin'а saxsur'ам имеет большое основание. Нормы права, практикуемые ими, и процес-

[1] К точности подобных преданий нужно относиться с большой осторожностью именно у гольдов, у которых роды крайне смешаны. Возможно, что местный род saxsur'ов смело принял в свой род чужеродцев, которые, действительно, пришли с Сахалина.

суальные формы свидетельствуют о более высоком уровне культуры и больших культурных связях, чем те, которые можно наблюдать у гольдов, стоящих на одной и той же ступени развития, как и гиляки и орочи, но у этих последних формы джангинства являются заимствованными у тех же гольдов.

После долгой беседы с saxsur'ами я снова вернулся в Торгон. Шли оживленные помочи при нескольких новостроящихся домах-зимниках. Постройка зимнего дома китайского образца — дело, которое не под силу немногим работникам, жильцам одного дома. Дома строятся обыкновенно очень крупных размеров; но еще более времени и труда, чем на сруб, требуется на устройство вдоль всех четырех стен согревательных труб из камня, который приходится часто доставлять издалека. Наконец, много труда требуется для обмазки дома, ибо стены делаются из легкого решетника, который необходимо обложить очень толстым и прочным слоем глины, чтобы он мог держаться продолжительное время и дать достаточно тепла. Кроме того, специалистов по постройке домов мало, и на работу эту сами хозяева могут уделить время лишь урывками, время, свободное от обычных работ по пропитанию. Поэтому без помочей дело не обходится. Участвуют в постройке обычно все те, дома которых в свое время помочами были выстроены. На этот раз сруб и внутренняя отделка были готовы, и помочи шли только в обмазке. Приятно было видеть, с каким подъемом и с какой стройностью шла эта кипучая работа, в которой принимали участие мужчины, женщины и дети. По соседству с новостроящимися домами была выкопана огромная четырехугольная яма, в которой шестами, руками и ногами месилась глина, перемешанная с сеном. Вокруг ямы толпились всех возрастов люди с лямками на спине, на которые шестами же укладывалась глина и переносилась на крышу и к стенам, где женщины усердно снова месили ее, придавая ей больше пластичности, перед тем как начать обмазку. По мере опрощения ямы, в нее сыпали новую порцию глины и сена, прибавляли воды; так дело шло без перерыва, и, благодаря кипучести и усердию работы, через пару часов четыре дома были обмазаны.

Обычай требует, чтобы освящение дома производилось вскоре после окончания обмазки. На одно из таких освящений я получил приглашение. Чтобы понять настоящий смысл этого акта, нужно иметь в виду, что на дом, как таковой, гольды переносят всю свою анимистическую психологию. Дом, раз он закончен, это

уже не просто здание, а живое существо, подчиненное общим законам жизни. Крыша — его голова, десять вертикальных столбов, ее поддерживающих, — его ноги, а два небольших окошка, расположенные близко к крыше, — его глаза. Крепость дома держится не крепостью его стен и столбов, составляющих его остов, а целым рядом духов, охраняющих каждую отдельную часть дома и весь дом в целости вместе с его жильцами. Да и отдельные части дома сами по себе тоже духи или, если угодно, обители духов. Главными опорами-духами являются упомянутые 10 вертикальных столбов, составляющих его устои. Важнейшую роль тут играют, прежде всего, два столба, так называемые gu:si, расположенные друг против друга в продольном направлении здания, по обеим сторонам большого помоста-стола, укрепленного посредине юрты. Далее следуют два столба, приходящиеся посредине двух поперечных стен и расположенные на одной линии с первыми двумя, и затем четыре угловых столба. На этих 8 столбах покоятся поперечные балки, составляющие основание крыши. Важны также два столба, поддерживающие конек крыши. Каждый из этих столбов представляет собою особый дух. Но дом в целом имеет одну общую главную душу, душу счастья дома, так называемое зо-k:omó (зо — дом, k:omó — счастье).

K:omó — это душа sui generis, это нечто в роде маниту американских индейцев, но природа его более реального, антропоморфозного характера. Ближе всего он подходит к римскому духу — fortuna. K:omó, оно же kus', имеется и во многих неодушевленных предметах, особенно в таких, которые имеют особо важное значение для человека, как лук, ружье, geda (копье-рогатина). Но каждый человек обязательно имеет своего k:omó, который охраняет его от злых духов и дает счастье в делах. Это он, между прочим, дает удачу при стрельбе, это он помогает быстрому заживлению ран. Живет он внутри человека и сам человекоподобен. У разных людей он бывает разных размеров. Если k:omó большой, то обладатель его будет человеком богатым, если маленький — человеком бедным. Своему k:omó человек приносит жертвы, возносит молитвы. При еде и питье бросают немного пищи или брызгают несколько капель питья, говоря: «k:omó, baró», т. е. «k:omó, бери».

Когда человек умирает, чаще всего его k:omó переходит к его детям, но иногда и никому не достается. Такое-то k:omó имеется в каждом доме. Это k:omó родоначальника или другого какого-нибудь выдающегося предка и живет оно в одном из двух сред-

них столбов — gu:si, именно в том, который приходится против правой поперечной стены. На этот столб, который в сущности служит лишь обителью k:omó, переносятся те же отношения, что и к самому k:omó, и его часто так и называют — душой дома. Кто живет во втором gu:si, мне так и не удалось выяснить, но, как это видно будет из дальнейшего, в нем, вероятно, поселяется k:omó нового владельца.

У этого зо-k:omó, который является главным хранителем благополучия и благосостояния обитателей дома, имеются два помощника. Один из них, так называемый, з:ulin — буквально значит хозяин дома. Это, повидимому, тот же дух предка, чье k:omó обитает в gu:si, только без отделившейся от него k:omó Некоторые считают, что, наоборот, k:omó — помощник з:ulin'а но, конечно, более правы те, которые держатся противоположного мнения, так как человек всегда подчинен своей душе, а не наоборот.

Почти в каждом доме имеется большое деревянное изображение — иногда одно, иногда два — мужчины и женщины — з:uo lin в форме человека с большими грудями. То обстоятельство что почти все з:ulin'ы, хотя бы и мужчины, изображаются с женскими грудями и сложенными на груди руками, служит указанием на то, что первоначально з:ulin'ами считались только родоначальницы, и лишь впоследствии, с изменением положения женщины, з:ulin'ы, хотя и мужчины, все же продолжали изображаться в первоначальном виде, в форме женщины, из страха нарушения традиции.

Делают такие изображения по тому или иному случаю, но всегда по совету шамана, который на другой день после их изготовления совершает перед ними жертвоприношение. Ставится з:ulin на наре у среднего столба той поперечной стенки, которая вправо от входа, vis-à-vis с главным gu:si. Раз в каком-нибудь доме з:ulin изготовлен, он уже переходит из рода в род, а так как случаев, когда необходимо ставить з:ulin, очень много, то в конечном счете почти нет дома без з:ulin'а.

Другой помощник зо-k:omó, рангом пониже, это кукушка baxsa. Это духи, дающие богатство и дар красноречия. Два деревянных изображения этой вещей птицы имеются в каждом доме и устанавливаются под каждым gu:si, под покоящейся на них поперечной балкой, при чем на правом gu:si помещается старое изображение, взятое из старого дома владельца, а под левым gu:si — новое. Перед k:omó и з:ulin приносятся регуляр-

но жертвоприношения и возносятся молитвы не менее двух раз в год — перед отправлением на охоту и во время рыбной ловли. Для k:omó режут свинью и петуха, при чем кровь выливают на землю. При внезапной болезни кланяются этим духам, возносят им молитвы и подносят водку; они же влияют на плодовитость и любовь.

Под этими двумя столбами, а также под угловыми столбами во время постройки дома кладут корень маньчжурского табаку и надломленную чашку, чтобы злой дух в дом не лез, чтобы голоду не было. К поперечной балке подвешивают в трех местах сверху по маленькой связке, состоящей из орлиного пера (dyktyn^{n}y), красной ленточки (syksyn boso) и мешочка (potavaka) с чумизой. Орлиное перо помогает дому стоять крепко, а вся связка вместе гарантирует благосостояние и здоровье.

Теперь перехожу к описанию праздника освящения дома. Носит он довольно светское название — sikun зо. sauli gui, что буквально означает «нового дома народное угощенье», но в действительности это торжество религиозное, а пиршество является естественным спутником религиозного акта, так как это торжество не только обитателей дома, но и всех сородичей хозяина, которые являются обязательными участниками обряда и, следовательно, должны вкушать от торжественных блюд ради благополучия своего. Правда, приглашаются и друзья из других родов, но это необязательно, в то время как сородичи обязательно должны быть. Да и из чужих родов приглашаются лица, не чуждые по крови, а именно из того рода, который связан брачными узами, а так как у гольдов браки между двумя родами взаимны, то представители таких родов всегда связаны двусторонним кузенным родством...

Торжество совершается почему-то с большой торопливостью, очевидно, чтобы скорее водворить духов-хранителей дома и тем самым предупредить водворение злых духов. Дом был закончен в половине второго пополудни, а к 2 часам туда была перенесена значительная часть домашнего скарба, и на громадном столе между двумя gu:si уже были расставлены блюда со всевозможными угощениями из ягод, риса, чумизы, бобов и т. п. Словом, все праздничные жертвоприношения, заготовленные заранее новыми хозяевами дома. На нарах было постлано сено и поверх него разложены самотканные огромные цыновки во всю длину и ширину нар. К половине третьего юрта была полна народу. Тут были и мужчины, и женщины. Последние, как и дети, толпились

больше у печки, но были некоторые постарше, которые сидели и среди мужчин. У среднего столба gu:si той поперечной стенки, которая справа от входа, на наре, носящей название maló,[1] установлена фигура з:ulin'a, а перед ним 10 китайских курительных свечей по числу столбов дома, столько же чашек с разными кашами, бобами и пр. и, наконец, 3 бутылки водки. Возле жертвенных блюд сидел почтенный старик в праздничной одежде, старейший в роде. У столба со старой кукушкой (baxsa), как раз насупротив з:ulin'a, была чашка с китайскими свечами и 2 чашки с водкой. На наре, справа от входа, почти vis-à-vis с этим столбом, восседал старый шаман, на которого были устремлены все взоры. Среди водворившейся тишины хозяин дома, сравнительно молодой человек с черной бородкой, поднялся на нары с з:ulin'ом, набрал в руку рисовой каши и густо смазал ею рот з:ulin'а (правильнее сказать, залепил ему рот) и затем стал бросать на нары к его ногам понемножку из каждого блюда. После этого он подошел поочередно к каждому из средних столбов с кукушками и, став на колени, сказал: «О, столбы, держите крепко этот дом, сделайте так, чтобы мы жили хорошо, чтобы голоду не было, чтобы мы больны не были, чтобы амба не забирался».

Потом хозяин подошел к старому шаману, стал на колени и налил ему в серебряную рюмку сладкой малиновки. Старик, обмакнув палец, брызнул два раза, потом отпил и поцеловал хозяина в обе щеки; затем хозяин забрался на нару и сел позади старика. Хозяйка послала мальчика с водкой, который подал ее старику, став на колени. Старик, опять обмакнув палец, брызнул во все стороны. После этого стали угощать гостей.

---

[1] Другие три нары носят следующие названия: puksu — продольная нара, примыкающая к входу с правой стороны, — на ней помещается хозяин с детьми; продольная нара vis-à-vis называется gelón, средняя с з:ulin'ом — maló, а вторая поперечная — axsó.

ОТДЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ ГОЛЬДОВ

I.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ОБРЯДЫ.

Обряды над умершим и первые поминки (ningmanзi)

Умирающий делает завещание. Старик пробует пульс, водя рукой до локтя. Глаза закрывают белой материей. Все плачут. Собирается народ. Приносят доску и кладут покойника на нее. Раздевают его, оставив рубашку (oji) и чулки; постель и одежду кладут под доску. Если похоронная одежда не готова заранее, то «помогают душе покойника» — шьют все женщины селения.

Начинается nantra — табу охоты: когда человек по соседству умер, сейчас же запирают амбар с охотничьими принадлежностями — дыхание умершего портит оружие.[1]

Перед тем как положить покойника в гроб, его моют смоченной в воде тряпочкой, причесывают ему голову, одевают и ставят перед ним еду.

Женщины делают tuju[n], угощение: каши разных сортов, уток (kyku). Ставят перед покойником все блюда родных, свояков и чужих, а вокруг головы — водку в бутылках без пробок; только жена покойного не делает угощения. Угощение стоит около часу, пока собирается народ. Каждый приходящий подходит к покойнику, кланяется, подносит водку, льет ему на грудь и говорит: «Ты ушел, больше тебя не увидим, пожалуйста найди это кушанье» и т. д.

По всему дому развешивают имущество.

Когда начинают выносить покойника, сыновья его берут в ру-

---

[1] Nantra бывает также, когда женщина рожает ребенка, потому что когда человек родится — „вредный пар выходит", а также, чтобы не осквернить охотничьих доспехов женской кровью, — их убирают и запирают. Если околеет или окотится кошка — тоже nantra; для собаки — нет. На умершего человека — два дня nantra, при рождении — один или два дня, и на кошку — один день.

ки по копью, плача ломают их и бросают на крышу. Покойника выносят, кладут на землю и подводят младших детей; каждому ребенку дают в руки по веревочке, конец которой «держит» с помощью старшего в роде покойник. Старший говорит: «Пожалуйста, его (т. е. ребенка) в buni с собой не бери, оставь его на свете», а кто-нибудь другой разрывает веревочку. Затем покойника кладут в гроб, подложив три-четыре одеяла; сверху тоже закрывают одеялом; под голову кладут подушку со стружками, ставят чайник, кружку, несколько коробок спичек, табак, сахар. Потом каждый берет по гвоздику и забивает его в гроб, говоря: «Si pan'ä mi' bi!urri» («Твоей душе я помогаю»). Вслед за тем гроб несут к тому месту (родовому), где раньше хоронили других; каждый, даже дети, бросает по горсти земли. На могиле ломают и бросают нарты, лыжи, лук. Затем идут в дом покойного, где каждому дают по чашке жидкой буды (sukdu). Сидят всю ночь, поют, плачут, сказки рассказывают, поют песни.

Жена три дня ходит на могилу, разводит костер, плачет.

Душа после смерти уходит в buni, но первые три дня около дома живет. Через семь дней после смерти человека зовут шамана, который умеет делать поминки, класть душу в pan'u (ningmanз:i). Если шамана нет, душа сама приходит и поселяется в pan'u, которую в таком случае делают на шестой день, а на седьмой день устраивают dykз:yn — „кормление на дворе". Pan'u — это деревянная фигура человека на подставке, обиталище души покойника; ставится на нарах, вместе с постелью, на месте, где спал покойник.

Если приезжает шаман, он «идет» в buni и приводит душу. Шаман — переводчик души; душа все ему рассказывает, и от имени умершего шаман передает про события его жизни: кому тот в долг давал, где что потерял и пр. Жена подтверждает слова шамана. Шаман делает из травы bogdo и через него кладет в pan'u правильно отысканную душу. Затем устраивают dykз:yn — кормление pan'u. Pan'u стоит на дворе. Перед ней вырывают ямку, куда льют воду, кладут кушанья и пр. Остатки угощения бросаются в костер. Место, где делают dykз:yn, называется seroча. Dykз:yn потом можно устраивать до больших поминок (k:asa), когда угодно (из тетради «Чольчи»).

После первых поминок душа сидит в pan'u. Потом она дорогу в buni забывает, да ей и не хочется уходить, поэтому устраивают большие последние поминки (k:asa), когда шаман уводит душу в buni. Очень богатый человек может устроить k:asa сразу.

У бедных же людей pan'u долго держат, но самое большое пять лет (с. Торгон).

Лучше всего делать k:asa летом или осенью; зимой их делать большой грех — будет много воды в buni (с. Торгон).

Муж может жениться сейчас же после смерти жены, жена же обязана ждать последних поминок, а пока что ее кормят братья мужа (с. Торгон).

Вечер малых поминок в селении Дыерга.

На стене за ложем шамана повешено его облачение и рядом на деревянной вешалке большой шелковый халат, в котором должна поселиться душа ребенка. Перед нарой шаман поставил сани (грузовые) и посредине их положил шаманскую шапку, а рядом поставил девять чашек с яствами и между ними водку. Шаман забил в бубен. Возле саней положили kauri. Шаман запел: «На своей утке поеду, на утке на небо поеду! На kengalú (особый вид утки) поеду! У вас дети умирают, вы не умеете сохранять детей! Я на небо пойду и оттуда вам ребенка принесу!» Призывает своих sywyⁿ... Шаман шапку снял с нарт и снова положил на место. Ему дали пять берестяных лягушек. Этих лягушек надо подшить под платьем в разных местах к лодыжкам и рукам; тогда детей много будет. Перед нарой шаман воткнул деревянного sywy — silí. По мнению шамана дом рушится, теперь же он крепко стоять будет. Silí ставят только во время поминок. Silí — большой человек, мужчина, живет под землей т. е. в dorkin) и помогает покойнику. Когда человек умирает, то как бы дом рушится. «Для младенцев поеду, темной тучей, белой тучей по небу пойду, дерево jalyngtajga (= jalatujga = jalangyga) xongur sagda. На этом дереве шибко много детских душ, похожих на утку — птички без пера (неоперившиеся). Я оттуда назад другого младенца привезу.

На утке, большой утке, как амбар, на kori поеду...»

Перерыв...

Во время перерыва плясали. Шаман «берет» душу, ходит. Камлая, он подошел к печке, взобрался на нары; перед ним поставили двух игрушечных собак; шаман стал их подгонять ногой и гадать, будут ли дети или нет. Потом подошел к месту, где сидела мать и была подвешена маленькая зыбка, и велел ей сидя обнажить руки, грудь, ноги; затем взял берестяных лягушек, харкнул на одну, прилепил к руке и ударил колотушкой от бубна: держится крепко! То же проделал и в других местах, при чем свою руку прикладывал и по ней бил, но лягушки плохо

держались: «Одни дети будут помирать, другие жить». После этого харкнул на них (вдохнул душу) и их изображение бросил. Потом велел открыть покрывало зыбки, зарычал, сделал глубокое вдыхание, взял душу ребенка и сказал:

«Поднимаюсь!»

Женщины завыли: «Верни нам здорового!»

Шаман стал на цыновку, постукивая двумя палками, но подниматься на небо в шапке с рогами нельзя. Со всех сторон бросились снимать. Каждый наперерыв старался, больше всего старался отец умершего ребенка, который, рыдая вместе с бабами, кричал: «Принеси нам здорового живого мальчика!» Стащили шапку с регалиями, и шаман остался в теплой шапке (женского типа) с медвежьим хвостом.[1]

— Синюю тучу проехал!

(Плач продолжается).

— Белая туча! (При этом палками вращает, как крыльями, подражая утке).

— Уткой летаю!

(Плачут: «Валяй»!)

— Красная туча!

Приехал, где громовая туча!

(Плачут: «Самого здорового малыша выбери, чтобы не умирал»...)

— До того места доехал.

Доехал до горы Tondyr Xurunó.

Там растет то дерево.

Возьму мальчика душу!

(Бабы: «Возьми хорошего мальчика!»)

Шаман: «Возьму черного, как этот русский»[2] (складывает палки накрест).

— Еду назад! (сел на цыновку).

— Угадайте, где я?

— На черно-синей туче.

— Угадали!

— Дальше!

— На белой туче! (с разных сторон отвечают).

Шаман крутит головой: «Кто не угадает, тот головой будет крутить!»

— Сижу на клине (?!)

[1] Шапка с рогами — xui, шапка с медвежьим хвостом для неба — davigda.

[2] Т. е. как присутствовавший при камлании Штернберг.

Покачивается, бубенчиками позванивает (артистически изображает медленный спуск). Спустился... Бессильно стал сгибаться кзади. Его подняли. На утке спустился около дома.

— Дайте ему бубен, а то утка не уйдет!

— Принес мальчика крепкого, черного, как русский.

Когда спускался, на молотке висел, на крючке висел. Вся сцена подъема и спуска довольно игрива и вызывает веселое настроение, хотя женщины плакали.

Во время перерыва муж покойной жены, стоя у дверей юрты на дворе, указывая на покойницу, говорил: «Я за нее 200 руб. заплатил, а за другую 150 — померла, пропало!»

Последнее действие...

Шаман вдувает новую душу в колыбель. Привязали ниточку и ленточку к большому tolí (медному диску), которое в свою очередь укрепили как ведро на прутике-коромысле, люльке. Люлька вследствие тяжести tolí сама должна качаться. Сначала качает отец, потом, для обмана ambá, чужой, затем шаман подсел, стал баюкать, а мать раскрыла грудь — стала будто кормить. Шаман ударил в бубен и под такт баюкал: «amá, piktyi! sywy[a] хорошенько качай, русский все-таки смотрит. Мальчик будет здоровый».

Обращаясь к мальчику:

«Не плачьте, мать будет вас вот так качать, вот так сиську давать, как вот теперь делается!».

Перерыв...

Опять танцуют. Опять шаман в полном облачении с бубном идет с пением к порогу и говорит: «Дверной столб провалился, надо укрепить!» Потом подошел к среднему столбу против дверей: «Угловой столб поднял, поправил!» Потом подошел к центральному столбу: «Столбы были повалены, лампы потухли! Теперь снова гореть будут!» У матери на руках единственный оставшийся в живых ребенок, и мать, указывая на зыбку, говорит: «Вот шаман тебе pukú принес!» Снова шаман повторил церемонию поправления столбов и ламп, стучал ногами, колотил колотушкой по столбам. Потом стал недалеко от двери и сказал: «Теперь я все исправил!» А бабы и мужчины ему в ответ кричат: «Хорошо поправляй, умирать нельзя!»

Перерыв...

Снова шаман в полном облачении. Сидит на ящике из-под бобового масла, покрытом халатом, снова нитку от люльки привязали розовой ленточкой к tolí, которую держит на прутике

на отвес гольд. Шаман говорит: «Я качаю!» Затем велит дать сосать. «Соси», — говорит шаман и бьет в бубен... Снова качают. Рано утром шаман еще один раз камлал и устроил процедуру качания.

K:asa — большие, последние поминки.

25 июня к вечеру мы приехали в Дада. Шамана еще не было, его ждали с минуты на минуту. Перед домом, где должны были быть поминки, был устроен род xamran'a — балаган для покойника (yto^{n}), остов которого обтянули парусом, при чем с двух сторон — на восток и на запад — балаган остался совершенно открытым; посредине балагана находился столб, к которому была приперта высокая подставка для светильника; по одну сторону балагана положили широкую цыновку — здесь должен будет помещаться mukdy, а по другую — широкую доску (бок лодки), на которой будет сидеть шаман. Mukdy — грубо обтесанный, еще неоконченный болван из осины, представляющий собою изображение покойного, лежал перед балаганом, ближе к реке.

Так как шаман приехал поздно, в полночь, то в этот день он не шаманил. На другой день он спал до 12 часов. Затем сообщили, что скоро шаман будет ходить по деревне.

В доме поминок молодежь плясала с бубном вокруг средних столбов; плясали мужчины и женщины, по одному человеку; пляшущий, мерно раскачиваясь и производя промыхание привязанными сзади погремушками, медленно подвигался вперед, переступая с ноги на ногу, колотя в такт в бубен специальной колотушкой и играя пальцами руки, держащей бубен. У девушки па иное — она сначала отставляла ноги, а потом составляла их тесно вместе.

Когда молодежь кончила плясать, шаману помогли одеться; он надел юбку (xosé), рукавицы (xaчama), которые выше кистей рук обвязали особыми подвязками (gore), маленькую шапочку (afu), опоясался поясом (omol) и погремушками, на шею повесил медные диски (tolí), спускающиеся на грудь; наконец, взял бубен и колотушку и вышел из дому, ударяя в бубен и подпевая. Затем шаман с помощником вошел в первый дом, где немножко поиграл на бубне; женщина с шуточками выхватила у него бубен, всунула ему в рот трубку, шаман присел на нару и стал толкать спящего на ней человека; потом снял доспехи, и его стали угощать водкой, в то время как его помощник обходил дом вприпляс, покачивая задом и делая широкие гармонические па. Шаман поочередно подзывал к себе и целовал в обе щеки то пожилых, то

детей. Затем шаман оделся и стал бить в бубен, не делая никаких па, после чего отправился в другой дом. Здесь были одни женщины. Преспокойно две пожилых остались лежать. Молодой спутник шамана опять танцовал, при каждом па поворачивая правую ногу вокруг носка. Юрта наполнялась людьми. Появился еще танцор из публики — этот поворачивался на пятках. Шамана опять угощали водкой. На прощание он опять запел и неожиданно направился к yto^{n} (балагану), вошел туда и стал шаманить. Затем он с помощником сел на цыновку, где будет лежать mukdy а публика разместилась на широкой доске. Шамана угостили водкой, он немного посидел и ушел спать. Тогда перенесли к балагану чушку, которая уже заранее была приготовлена и лежала невдалеке, тяжело дыша, связанная по ногам и морде; помощник шамана одним ударом в шею убил животное и выпустил кровь. Оказалось, что только для рода kile^{n} (поминки устраивались по умершему из этого рода) необходимо было, чтобы этот шаман днем вошел в балаган yto^{n}.

В вечер в yto^{n}-балагане.

С восточной стороны зажжен костер, посредине китайский светильник ixyry (жестяная фитильная лампочка); под светильником висит утка. Шаман тихо напевает, некоторые из присутствующих ему вторят nymdy xyvi aikчй gy-gy). «Yto^{n} построили, покрыли, хорошей лампочкой осветили, киленских последние поминки делать начинаю»... Дочь покойника подала шаману трубку. После этого шаман задал вопрос, сколько платить будут и сколько дней праздновать. Дочь-старуха сказала: «Я бедная, пожалей, много не бери!» и предложила 1 рубль (самое меньшее, что шаман получает; иногда он получает шелковую одежду); поминать просила две ночи, на третий день отправить в buni (первая ночь называется ty^{n}, следующий день — mialboj elé, третий день — чimanaчalani). Затем старуха ушла, шаман снова стал напевать: „Было три солнца... Амур был гора... рыба пропала... jalatujga — xongur-s:agda — знаменитое дерево“... (легенда о трех солнцах и первом шамане). «Станем ехать по бунийской дороге, mukdy... Я в buni поеду в виде медведя... руки, ноги, рот, хвост как у медведя... сердце, печень, грудь как у медведя... Го-го-го, по киленской бунийской дороге поеду медведем или как олень... В buni есть протока, поедем скоро... Деревья падут под нашими ногами... Дверь в buni открыта предо мною...»

Пока шаман пел это в балагане, в доме старуха начала свой плач: «Сегодня ты уже уходишь в buni... Там наши деды и отцы,

наши дети... Nani живут в buni... Шаман хорошо вас поведет, вы там хорошо будете жить, мы здесь худо»... В балагане разыгрываются пьяные сцены, мужчины целуются и т. д. Наконец, шаман через переводчика предлагает мне ему светить электрическим фонарем, и мы идем в дом, он под руку со своей женой. В доме под ноги шаману бросают головешку — через нее он должен входить и выходить из дома. Шаман уселся, ему снова стали подносить яства и водку, стоявшие перед pan'a.

К среднему столбу привязан посох, под ним висит водка. Посох шамана — bolo, с набалдашником — медной фигурой человека со сложенными на груди руками, с вырезанными спереди и сзади ребрами, с типично монгольским лицом; это — n'ek:xá mafa — современник трех солнц; он — помощник шамана, показывающий ему дорогу в buni, при лечении больных не помогает, достался по наследству от предков. Березовая палка покрыта шелком.

Наконец, шаман, взяв посох, подошел с ним к pan'a и среди плача старух, сидевших перед pan'a, сказал: «Сейчас поедем в buni, привезу тебя туда, в те места, где живут ранее умершие деды; ты раньше здесь жил, тебя здесь любили; теперь все знакомые тебя проводить, с тобой попрощаться приехали и угощение для pan'a сделали» (складчину делают при первых поминках).

Во второй раз шаман идет с посохом к pan'a, перед которой стоят все яства — три бутылки водки и чаши, и говорит: «Я тебя отправлю в buni!» Pan'a сказала: «Спасибо!» Затем своей дочери сказала: «Спасибо за ваше угощение!» Внуку: «Спасибо тебе за все твои заботы, за все!» Шаман сказал своим бурханам: «Вы помогите мне, что услышите от pan'a, вы мне повторите, а я народу передам!» Pan'a прощается со всеми: «До свидания, спасибо»... Присутствующие стали подходить к pan'a и кланяться, после чего им давали рюмку водки.

Закончив свою речь, шаман стал тыкать посохом в воздух по направлению к pan'a. Шаман говорил речитативом, просто, серьезно, но в публике в задних рядах смеялись, бесчинствовали, женщины ссорились, только маленький кружок женщин продолжал плакать.

Потом в третий раз шаман подошел к pan'a: «Я тебя отсюда уведу, будешь на улице, будем там тебя поминать два дня, а на третий день тебя отправим!» Потом потянул одеяло с pan'a к краю нар. Pan'a сказала: «Прощай весь народ!» Шаман: «Ну вот, весь народ вас понесет! Пусть побольше народу несет!» Тогда

присутствующие одни стали тянуть pan'a к себе, другие тащили ее к двери, кое-кто приник к pan'a головой, все рыдали, даже слепой зять пошел провожать.

В балагане стали обряжать mukdy. Особенно важный момент был, когда надо было нарисовать глаза. Зять покойной схватил уголь и сказал, что он это лучше сделает; его поправляли с изумительной серьезностью. Затем решив: «Сережки завтра!» — пошли в дом. Шамана обрядили в шапку; он неистово ударил себя два раза по рогам, потом переступил через головешку, опять потребовал электрический фонарь и уже на улице оглянулся, тут ли я.

В балаган шаман входит обязательно со стороны buni. Войдя он стукнул посохом по своему сидению из кабана и сел. Его жена пригласила меня сесть рядом. Тогда обратившись ко мне, шаман сказал: «Пятнадцать pan'a трудно вести, одну — две легко!» Я переспросил; оказывается, случается, что в одной юрте собирается пятнадцать pan'a (бедняки). Больше пятнадцати pan'a шаману вести нельзя. Посох свой шаман привязал к столбу рядом с лампой, которую называют шаманской; если ее чужой кто-нибудь (не хозяин) уронит, то он должен чушку купить и народ угостить. Со стороны домов был разведен костер, где сушили бубен. Рядом со столбами поставили чашку с поминальными печеньями. Потом шаман вышел искать душу, которая пока сидела на дворе. Тут он стал говорить, обращаясь к дочери покойной, какие были доски для гроба, какая одежда была. Дочь подтверждала его вопросы. После этого шаман стал звать душу и, наконец, зарычал и поймал ее, потом вошел в балаган, рыгнул по направлению к mu k dy и вдохнул в нее душу. Пока шаман искал душу, его помощник держал его за ремень. Потом ему скрутили из соломы bogdo, и он, держа его в руке, стал спрашивать, правда ли, что у ее матери грудь болела, чирей на pan'a и т. д. Дочь покойной подтверждала. Тогда он плюнул на bogdo и выбросил его (bogdo — sywy^{n}; плюнуть в sywy^{n} — это сказать „до свиданья"). По том он уселся, стал бить в бубен, мотать неистово головой и причитывать: «Узнал я, что она продала кому-то разные вещи и ей не заплатили, pan'a плачет»... Затем шаман перечисляет птиц: „Солнца sywy^{n} — siuldu-gasa кричит... птицы в buni кричат... третья птица — elan-gasa — obibi; четвертая птица — diin-gasa — d'urulз:i; пятая птица — tynga-gasa — topto-кукушка; шестая птица — n'ungu-gasa — goilgo; седьмая птица — nada^{n}-gasa — warga; восьмая птица — з:axpun-gasa — saralз:i; девятая птица — xuju^{n}-

gasa — siuldú"... Птицы зовут pan'a в buni; они показывают, помогают найти дорогу. Перед mukdy ставят угощения и особую корзинку с обрядовыми печениями.

Перед шаманом поставили печения, чтобы он сказал mukdy, какие вещи ему подносят. Шаман сказал: «Вот вещи, которые тебе подносят родные» (сегодня свои пекли булки, завтра чужие хала будут печь то же; шаман докладывает mukdy про каждого гостя, кто что ему подносит). Затем шаман сказал mukdy: «Я тебе выстроил балаган, красивый балаган, ты здесь будешь жить несколько времени. Теперь ты от всех угощений пьяненький, теперь ложись спать!» Тотчас потянулись к mukdy, бережно уложили его и закрыли с лицом одеялом (на рассвете шаман придет будить его). Затем шаман пошел в дом, немножко еще пошаманил, после чего его стали разоблачать. Все его доспехи связали в его халат и подвесили к средней перекладине рядом с шаманской птицей, оставляя там на все время. «Это делается только для kile", — с гордостью подчеркнул мой переводчик. Интересен момент снимания с шамана шапки. Когда дошла очередь до этого момента, мой переводчик порывисто всучил мне портфель, поваренок свечу, и все бросились к шаману. Он неистово мотал головой, десятки рук с быстротой молнии потянулись к шапке и порывисто сняли ее, и десятки шапок накинули на голову шаману: оказывается, шаман ни одного мига не может находиться в доме без шапки.

Часа в четыре утра меня разбудили звуки бубна и шум голосов; когда я вошел, mukdy уже сидел на месте, и ему прикалывали сережки.

Утром развесили перед mukdy дорогие китайские шубы, шелковые халаты, шелковые материи. Вещи вешают свои или соседей, и их mukdy с собой на нартах увозит. Перед балаганом женщины готовили из муки различные печенья. Между ними лежала голова чушки. Затем начались подношения. Шаман обратился к mukdy: «Вот твои знакомые сделали тебе угощение, испекли кукушек, что в берестяной чумашке лежат, дали тебе водки; все эти печенья тебе на дорогу!» Mukdy отвечает: «Спасибо!» Шаман взял себе помощника, который повторяет его слова. Дочь умершей ставит перед шаманом булки и три бутылки водки. Шаман говорит: «Вот твоя дочь (такая-то) и сын (такой-то) принесли тебе печенья на дорогу; начальство тебе дало булочки». Помощник громким голосом повторяет: «Начальство тебе на дорогу лепешки посылает, провизию на дорогу, хорошенько ходи!»

Mukdy благодарит меня. Всякий раз как являются новые подносители с водкой и печеньем, которые ставятся перед шаманом, тот провозглашает их имена и пр., и mukdy благодарит. А помощник громогласно повторяет все слова. Шаман закончил: «С этой провизией я тебя увезу и в хорошее место доставлю!»

Второй вечер в балагане. Шаман начал с того, что ударил себя неистово по рогам. Он бьет для того, чтобы убедиться, что шапка держится. Расстегнув завязки, он предложил дергать за рога, чтобы убедиться — пошевелится ли шапка. Действительно, оказалось, крепко сидит.

Шаман запел: «Я дал тебе хороший балаган, ты сегодня хорошо выпил, теперь спи! Хорошо спи!» Pan'a ответила: «Я сегодня здорово пьяна, спать пойду!»

Снова шаман бьет себя по рогам. Вначале бьет, чтобы крепче sywyⁿ сидели, в конце бьет, чтобы легче было снять. Бьет своим посохом. Когда шаман сбросит шапку и окружающие ее поймают, шаман ставит бутылку водки; если же шапка упадет на землю, бутылку водки ставит тот, кто нагнулся за шапкой, но не поймал ее.

Третий день. Опять делают лепешки. Соседи со всех сторон тащат муку. Приехали из других сел. Прямо с лодки женщины садились делать лепешки.

В полдень шаман поет; торопит оленей. «Раньше было три солнца... по своему закону шаманю... последнее дыхание... красная утка кричит... еще красная пташка d'uruld'i кричит... Первая утка сказала: кыку! ту-ту! (она вытаскивает сопли или кровь из горла); вторая утка сказала: чик-чик! третья утка помогает дыханию, если застрял кашель и т. д.; четвертая: d'urulɜ:a! d'urulɜ:a! Пятая — topto (веревка, кишка); шестая — goilgo — пестрая утка, кричит „като! ; восьмая утка ɜ:oruld'i; девятая утка siuldú — по солнцу пойду!» Кукушка — sywyⁿ шамана; когда кормят mukdy, шаман обращается к кукушке, а она передает mukdy слова шамана. Шаман призывает девять птиц, которые помогают mukdy говорить. Gasa из теста — это подобие шаманской кукушки.

На mukdy ожерелье с круглым камнем на конце с отверстием (горло), от него веревочка с бусой на конце к кушаньям.

Последний вечер. Акт I. Шаман рассказывает легенду о трех солнцах, трех месяцах, первом шамане Xrzyɜ:á, Gurànta, D'ulku, Xadu. Мальчик M'ameld'i стрелял из лука... Jalajtyga — шаманское дерево...

После этого принесли чумашку с последними семью блюдами печений kyku, бобов, каши (ťala) с маслом в средине, поставили сначала перед шаманом, а потом перед mukdy и стали прощаться с mukdy. Mukdy отвечает, прощается с дочерью. Девять kyku провожают покойника в buni. Помощник повторял слова шамана: „Pan'a пойдет вниз по реке, как лед во время ледохода". Mukdy угощают: 1) подносят mukdy, предварительно отпивши, потом выливают в чашку перед ним и затем допивают, 2) подносят к губам mukdy, затем выпивают сами.

Зажгли костер. В зажженный костер стали бросать печенья — kyku и прочие яства, лить водку. Затем рвали синюю дабу и каждому роздали по куску (najá sawuli — куски китайской дабы, которая раздается присутствующим на больших поминках; оставляется покойником).

Акт II. Шаман в красном халате сына хозяйки, без шаманских принадлежностей, опираясь на копье, перевязанное красными лентами, которое было приготовлено и стояло около двери, говорит: «Приготовьте его в дорогу, оденьте рукавицы!» Mukdy начинают снаряжать в дорогу; шаман перечисляет детали одежды, ему помогают (подсказывают) гости и родственники. Шаман кричит: «Ну прощай, до свидания! Шапку оденьте, сапоги, рукавицы оденьте, и скоро в дорогу!»

Перед этим в сумерки воздвигли дерево — ясень, подпертый лестницей (sadó) и забор из двух горизонтальных шестов с перекладиной (darí). На это дерево шаман взберется — посмотрит на сопку с соболями, на Амур: будет ли большая вода, будет ли соболь...

Когда mukdy снарядили, его оттаскивают к краю нарты — широкой доски (updy:xa), перед тем вдвинутой в ytón и изображающей сани, в которые впрягут изюбря для mukdy, чтобы отвезти его в buni. В ytón убрали все шаманское, за исключением одного toliⁿ. Дочь плакала: «Ты пойдешь в buni, в хорошее ли место попадешь, в худое ли, — как знать, своими глазами не посмотрела»...

Акт III. В доме молодой человек приготовляет лук и стрелы из камыша. Шаман наряжается в свой костюм. Затем ему подают две палки; он встает, трясет головой и мычит, изображая медведя. Молодой гольд становится против шамана, и пока этот медленно идет к двери, беспрерывно натягивает тетиву лука, поднося лук близко к шаману; спускаемая тетива с треском ударяется об одежду шамана. Они таким образом выходят из дома, обходят

вокруг воздвигнутого у балагана дерева с лестницей. Затем шаман влезает на лестницу и начинает говорить про сопку с соболями, смотрит на Амур и предвещает хорошую охоту, хороший улов рыбы в этом году, здоровье гольдам. Когда шаман стал спускаться, ему подали одну стрелу с тлеющим зажженным концом. Подняв стрелу вверх, он обвел ею вокруг, отыскивая полярную звезду (там сидели два злых духа, убившие покойника, один из них русский). Найдя ее, он подал стрелу гольду, державшему лук. Гольд пустил тупую стрелу. Две стрелы он пустил вверх и одну камыщевую с тлеющим концом — по направлению к реке — buni (когда шаман встречает препятствие, он стреляет в злого духа, хотя при этом кажется, что он в небо стреляет). Затем шаман идет в балаган. Стуча палками, он велит приготовить провизию и усадить mukdy. Mukdy, перед отправлением, за шиворот налили водки. Позади mukdy поставили ящик, на него уложили мешочек с мукой и прочей провизией; впереди уложили связки с одеждой и пр.; за ними сел шаман в полном облачении, с двумя палками и начал путь. Призвал своих уток. Потом нагнулся и стал раскачиваться и позванивать своими бубенчиками, изображая оленей. Шаман рассказывает о трудностях пути: «Едем вниз по реке.. увидели лисицу... стрелял, не попал... по краю побережья со льдом... дорога трудная... потерянная душа... приехали в buni... нашел место... Дети без отца, без матери, на чальство не позаботится ли о них... ну, теперь назад на своей кукушке поедем!» (Mukdy стали раздевать, чурбан и pan'a вы бросили). Деревянную птицу (водяную — ukorop), висевшую в yto^{n}, повернули головой к дому, и шаман поехал обратно. Вернулся. Его торжественно подняли с пением „k:oko jenga, k:oko jenga", повели в дом. Yto^{n} сломали.

II.

РАЗЛИЧНЫЕ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАПИСИ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ.

Dorki^{n} — нижний мир; na: — земля; buni — подземный мир. Хозяин подземного царства — roza. Buni — в dorkin'e.

Buni по шаману из Дергамо: «Когда я привожу душу в buni, там света мало; не кушает, не пьет; ничего не видно, как туман, как копна сена; все, что привожу, ржавеет. Я делаю все как можно быстрее, потому что там очень худо. Покойники но-

сят шелковые халаты, по виду настоящие люди. В buni уже не умирают. Своих родных там находят, но я там долго быть не могу. Хотя там худо, но отвозишь, как наши отцы учили. Если в buni не везти, то покойники станут живых убивать и всему мешать: pan'a здесь жить нельзя». Имеют ли звери душу, шаман из Дергамо сказать не мог. Душу умершего шаман может посадить в любой предмет.

Солнце в buni нехорошее. У покойников есть дома (Чольчи)

В buni покойники не охотятся, не ловят рыбы, а едят души.

Один шаман рассказывал Берсеневу, что он до buni не дошел, дошел только до фанзы, в которой отверстие в buni, но боялся зайти, чтобы не умереть.

Когда трубка ломается, идет в buni.

Шаман во время касатования (больших поминок) приносит из buni души калуг, изюбря, соболей, души детей.

Шаман харкает на стрелку, когда желает достать души животных из buni.

Дерево во время касатования — для привязывания нарты и нагрудника собакам.

При бездетности просят шамана передать в buni самый старый халат (там он сделается самым лучшим, новым).

Мировое дерево у гольдов — Xongur-sagda; на нем множество детских душ в виде птенцов, неоперившихся уток. Шаман их берет и приносит матерям, у которых умирают дети. Дерево это на небе.

Дерево жизни. На земле такое же, как на небе. Оно растет в особой стране, где горы и пр.; там обитают и добрые и злые духи в разных местах. В другом месте оно в dorkin'e. Страна эта называется Чикчі Munga, света нет, жить страшно, души умирают (Дергамо).

Душа, дух — pan'a. У человека две души: 1) oxsáj — отражение (маленький человек в глазах) — никуда не уходит, 2) pan'a — во сне это она ходит (Чольчи).

Две души: pan'a — тень, в buni, идет, и uksuki — во сне ходит (Сакачи-алян).

В buní душа уже не умирает.

Душа раба только в третьем поколении идет в buní (Чольчи).

Утопленники и все умершие неестественной смертью идут в buni. Общее устье, но отдельные речки для каждого хала. Xado — общий для всех.

Хороший человек возрождается человеком, а худой — собакой (Чольчи).

Если человек не платил долгов, то рождается вновь конем или собакой, чтобы отработать долг.

Легенда о происхождении рода Daxsur, о первых шаманах и об убиении солнц (записана в сел. Мынга).

Daxsur родился из березового дерева. Родился маленьким мальчиком на качели. Кормили его птицы. Вырос. Звали его Xadó. Когда родился Xadó, то собралось много народу, который назывался ха (nikan-ха), он за Китаем дальше живет. Топоры были у них, начали березу рубить, чтобы качалку достать. Сколько было топоров — все сломались и ни одним достать не могли. Ха — главный хозяин спит у корня (того дерева), во сне ночью видит — Xadó говорит: «Топором меня не достанешь, иди вниз, найдешь речку; одна речка — речка крови, другая — гной вода (ее). Потом возьми той и другой воды, в двух посудах, одну белую, другую красную; придешь к дереву и смажешь его тем и другим, потом руби; тогда топор возьмет!»

Утром Ха-хозяин встал, послал работника к речкам. Работник пошел, нашел те речки и принес воды. Начали мазать, потом рубить — топор берет. Свалили дерево, взяли качель, смотрят — мальчик! Обрадовался китаец: «Сынок хороший!» Стал мальчика кормить. Кормили его несколько лет. Кормили-кормили — не растет нисколько. Надоело Ха, не хочет его больше кормить. Тогда положили мальчика в ограду к чушкам, бросили его туда.

Через девять-десять дней Ха пошел посмотреть, думал — помер, смотрит — растет, чушкины титьки сосет. Ха сказал: «Чушки не убили, они маленькие, положим к лошадям!» Бросили, и больше не ходил смотреть Ха. У этого Ха была дочь M'ameld'i. Xadó задумал жениться на ней. Боясь Ха, он стал копать подземный ход, дорогу сделал, пришел к M'ameld'i и с ней спал несколько лет, приходя по ночам, а с рассветом уходил. Потом M'ameld'i забеременела. Отец узнал; ему совестно было; он спрашивает дочь, от кого у нее ребенок, когда тут мужчин нету. M'ameld'i тогда говорит: «Тот, которого ты убил лошадьми, тот со мной спит, под землей приходит». Отец не поверил: «Как же я не вижу, раз ты уже несколько лет спишь с ним?» M'ameld'i говорит: «Если не веришь, иди в стайку и посмотри». Отец пошел, смотрит — большой вырос, как человек. Стали вместе жить. Этот Ха был узеп (хозяин) у народа Ха (Xadó родился близко около солнца, там нет ни моря, ни речки, ни Амура).

Потом у Xadó и M'ameld'i родился сын З:u:lчu. З:u:lчu умер и пошел в buni. Отец его, живой, пошел его выручать оттуда (мать осталась дома). Нагнал. «Вернись!» — сказал отец. Не хочет. Догнал, схватил его в объятия и смотрит — нет его! Опять кричит отец: «Вернись!» Сын сказал: «Нет, я не вернусь, буду делать первую дорогу в buni, на свете будет много людей, негде им будет на земле жить». Тогда Xado (отец) домой пошел. Когда через дыру (buni daani, буквально — устье buni) проходил, он снял свою верхнюю кожаную одежду, поднял два камня (sysa:wuxy, серый гранит, d'eliwuxy, красный гранит) и закрыл дыру одеждой и камнями. Рассердился. Так, думал, больше помирать не будет. Пришел домой. Нашел дерево (jalatujgy k:ongorз:agda) большое такое, толстое, теперь такого нету. На дереве, на вершине, цветочки медные, похожие на колокольчики (tondor), листочки — настоящие $toli^{n}$. Он выстрелил из лука, чтобы достать цветочки (топора у него не было). Цветочки упали, листики упали, он себе все взял, в одежду завернул (мешка не было), на плече притащил. Пришел домой, все закрыл — двери, окна, только два отверстия чoonk:o («глаза дома») забыл закрыть. Хотел одежду достать, развернул принесенное — все разбежались, немного осталось. Посмотрел: «глаза» виноваты. Потом отверстия закрыл. Xadó шаманом стал. M'ameld'i шаманкой.

Когда было три солнца, рыба умирала, и людям стало невозможно жить. Он пошел к восходу солнца, дошел, сделал tuuru — травяной дом. Когда солнце взошло, дом загорелся, он

стрелять не мог. Опять домой пошел. Опять к восходу солнца пошел, дошел, деревянный tuuru сделал. Солнце едва взошло — опять пожар. Опять вернулся, снова туда пошел, каменный tuuru (четырехскатный, большой) сделал. Солнце взошло, он два солнца убил.

Варианты к легенде.

Tondor — дерево было, на нем цветок и ягоды в роде бубенчиков (теперь такого дерева нет). Один saxsur нашел это дерево, у него были лук и стрелки: увидел — сразу пустил стрелу — сразу попал в цветок, ягоду и бубенчик; пошел домой, лег спать и во сне видит tondor, только на нем не листья и цветок, а toli^{n} видит и бубенчики, а ягоды в виде колокольчиков, и видно, что стрелка попалаво все эти предметы.

Утром встал — брюхо болит, хотел харкнуть — выплюнул toli$_{n}$, потом колокольчик и бубенчик, оттуда вытащил палку с sywy^{n}, на конце палки медная штука, потом натянул на палку змеиную шкуру (сравни описание посоха в k:asa), со всех сторон всевозможные sywy^{n} явились. Он закрыл двери, окна, но забыл закрыть два отверстия, и некоторые sywy^{n} разбежались через отверстия и ушли к другим родам beldy, possar и т. д. Заткнул дырки. Потом он стал шаманить, бубен и колотушку делать, всем имена дал и sywy^{n}. Этот daxsur начал великие поминки в buni. Самые главные sywy^{n}: Xadó, З:uylkú, M'ameld'i, Gurantà. Они помогают вести душу в buni. Верно, они в buni живут, и их оттуда вызывает шаман. Все шаманы других *xalá* (к которым убежали sywy^{n}) у daxsur всем искусствам шаманства научились.

Солнце убил daxsur-з:angin (первый з:angin был daxsur). Страшно жарко было. Заклюнет рыба и сразу умрет. Daxsur подумал — надо одно солнце убить, второе и третье останутся. Он два крайних убил, одно среднее осталось. Земля кипела, горы были как Амур, Амур как гора. Вода кипела, гора стала. Гора кипела, рекой стала. После этого жить стало хорошо, народ хорошо родиться начал. Жили долго, и daxsur не был единственным изобретателем оружия (с. Торгон).

I. Daxsur — самый первый род, его родил бурхан. 1) Gurantá, 2) Xadó, 3) M'ameld'i, 4) З:u:lc'ù — этот бурхан убил солнце (сел. Дзары).

II. M'ameld'i — женщина человекоподобная, главный хозяин в

buni и dorkiⁿ, другие мужчины — Dulчù, Xadó, Gurantá. Guranta — муж M'ameld'i и самый старший, остальные его помощники. У них есть дети, разные хала. Они влияют на судьбу людей, все равно как боги. Xadó — полярная звезда (шаман в Дергамо).

III. Самые главные sywyⁿ: Xadó, З:uylkù, M'ameld'i, Gurantà — живут в buni, и их оттуда вызывает шаман.

Солнце убил saxsur-з:angin. Первый з:angin был saxsur. Tondor — дерево, на котором росли шаманские принадлежности (с. Торгон).

IV. Xadu. Jalantygga — шаманское дерево (шаман в Дада).

V. В buni царствует только Xadó, его жена M'ameld'i и сын З:ulчù. Камни, употребляемые на первых поминках (ningmaз:i), — от M'ameld'i: она имеет десять камней-tawugda — сердце, легкие, почки, желудок (с. Чольчи).

Описание auí по объяснению шамана в Дергамо.

1. Auí — шапка, употребляемая исключительно для последних поминок.

Самая кожа шапки — сохатина.

1) Спереди оленьи рога — curuktu — без них нельзя касаторвать. 2) Между ними железная gasa (утка) с длинным хвостом — это специально для kileng xalá. Оленьи рога помогают различным xalá: в отростках живут sywyⁿ разных xalá, и они соответствуют клину того или другого xalá. Шаман колотит по рогам, чтобы сидящие в них sywyⁿ хорошо работали: если мало колотить, мало помогают. 3) На лбу перед рогами медный круг — d'eryptú — помогает оленям не разбредаться, он их держит. 5) Между рогами один бубенчик — kauraxtá, а по бокам бубенчики — xunguxtù. Первый — kauraxtá — *в нем сидит самый главный ajatí — это все равно ум шамана. Остальные бубенчики — это бубенцы его шаманских собак.* 6) От рогов идет ремешок с узлами (jermá) — потяг для собак. Пониже две шкурки dryli („зверя, что под снегом ходит") — в них sywyⁿ нет. 7) Полосы меха — это одежда тех sywyⁿ, которые живут в отростках рогов — это их шубы. В рогах — sywyⁿ тех животных, мех которых представлен. Поэтому сам шаман по мере надобности превращается в то или другое животное. Мех: росомахи; животного з:ary „в роде собаки, рыжего цвета, убивает козуль"; хвост росомахи; мех ongd'in; плетеные ленточки — украшение. 8) На длин-

ной ленте свешивается китайский колокол (sitù), в нем sywyⁿ Китайский мех всякому xalá помогает.

II. Xorí — название большой шаманской птицы, живет на том же мировом дереве: страна та называется чikчi munga, в dorkiⁿ (темное место, страшно, «жить там худо, души там умирают»). На xorí возвращаются из buni. Употребляется только при больших поминках.

III. Tolli — помогает только при поминках. Это печень и другие части внутренностей шамана. Помогает, чтобы эти части тела шамана были здоровы.

IV. Omol — пояс для передника.

V. Ǯ:apagda — перчатки для касатования: ящерицы, змеи, лягушки — sywyⁿ шамана — помогают его голосу.

VI. Xos'ja — передник, не помогает, при лечении не требуется.

VII. Jangpà — погремушки, при лечении пугают чертей.

VIII. Ungчuuxu — бубен. Бубен делает шаман сам или заставляет другого. Когда бубен готов, ему ставят кашу, будú и говорят: «Когда человек будет больной, помогай, будь крепок, пусть голос твой будет хорош». Бубен имеет своего хозяина чiim (подобие маленького человека). Его duruⁿ в круглой железке с перекрестными палочками.

IX. Колотушка — gessel. Ее хозяин тоже gessel. Если есть ящерица на колотушке, то это не хозяин колотушки, а sywyⁿ шамана. Вообще фигуры на колотушке делают молодые шаманы — это изображения их sywyⁿ. Чukke змеи не помогают.

III.

АНИМИЗМ. КУЛЬТ ПРИРОДЫ И ЖИВОТНЫХ.

Религиозные обряды на охоте и молитвы.

Sangi-mafá.[1] В первый день, когда пришел в балаган, рубят дрова. На другой день рано утром делают помост из прутьев. В балагане сварят dukduⁿ. Возле балагана делают toro, ставят dukduⁿ, старший, один, кланяется и кричит: „Sangi-mafá, sajxa-yn'é, xùre — xùresel, berá — beràsal, saarosù doolsːoosóː, gusːesú, dokːaj dosːembóː!“ („Большой отец, большая мать, горы, речки, узнайте, услышьте пожалейте, дверь открывайте, чтобы души соболей вышли!“). Потом старик идет назад (холодно, а в шапке быть нельзя). До этого *постятся*.

[1] Sangi-mafá — настоящий endur', на небе живет; никогда не был человеком его жена — Sajkːa-mamá; uz'ixu — в роде детей Sangi-mafá. В с. Чольчи никогда не делают duruⁿ — изображения Sangi-mafá.

Идет к товарищам домой согреться. Затем уже все вместе идут к лабазу (tajrá); на этот раз надевают полную форму, берут сетки, стрелы, петли и копье (только не ружье), все снимают, кладут на земле перед лабазом, сетки (вешают) на кусты и на каждую вещь накладывают палочек в любом количестве и затем все вместе кричат и кланяются; говорят те же слова и новые: „Xajdà xolangoj agbinbo!“ („Как-нибудь зверя доставь нам“). Потом разбрасывают кашу во все стороны — горам, и речкам, и небу, и солнцу, и endur'y: «Xuré:-xuré:, barosù; bygd'i s'u, barosù...» („Горы, берите; летающее солнце, берите»...) Потом забирают все палочки, кладут в шапку, прячут поспешно за пазуху и говорят: «Ну, спасибо, как много зверей бог послал, какой фарт (kys'i)», и тащат все домой. Потом „gu:si“ делают duksuⁿ: каждый человек дает maló-стенке (maló соответствует gu:si), но вперед бросают pus:a: „Pus:a! ulyⁿ pulduunù!“ („Хозяин огня! хорошо ходить мне сделай!“) Затем maló: „Maló! Xajdà sunkymbyn' tywunù!“ [„Мало! Какой-нибудь (зверя) дух чтоб пришел!“] Потом каждому углу говорят: „З:ok:xó, З:ok:xó!“ и т. д., потом порогу (kyndryxý, там тоже дух есть — pan'a). „Kys'i kys'em geranam pulfuupù!“ („Спасибо, мои ноги, чтобы хорошо шли!“) Потом самый младший (повар) кланяется поочередно каждому, и старший выражает пожелание, чтобы все были товарищами, чтобы все были здоровы, чтобы охота была счастливой и т. д. Затем едят, пьют (с. Чольчи).

Варианты. Tujgý: — дерево, на котором вырезано изображение Sangi-mafà = Sagdi-amà, все равно endur', один для всех хала. Это цельное дерево (толстое) близ балагана. К нему приставляют по одному на человека toro (тонкое тальниковое дерево), на котором делают такое же изображение, как на tujgý:, и приносят жертвы. На дереве вырезывают щеки, лоб и рот. То же на toro. Toro, значит, тонкое дерево.

Sangi-mafa = Sagdi-ama = endur'. Общий всем хала. Ему приносят жертвы во время охоты перед деревом tujgý:, на котором его изображение.

Каждый род имеет своего uz:uxý. Живет uz:uxý на небе, на дереве (tujgý:), все равно endur'. Kileng потеряли своего uz:uxý, потому что несколько поколений не ставили ему sukduⁿ. Один раз осенью ему дают кашу и водку. Свинье в оба уха вливают водку и кричат при этом. Все это только в присутствии домашних. Дома устраивают угощение (сравни, на земле при жертвоприношениях на охоте тоже tujgý:).

Во время охоты каждый день и каждую ночь и во время рыбной ловли на берегу kys'ygylí — жертвоприношения приносят (р. Хунгари, гольды).

Отправляясь на Сахалин, убивают endur'y свинью. Перед тем как заколоть ее, ей вливают в ухо водки и говорят: «Хорошенько ходи и т. д.». Душа свиньи относит водку endur'y. К нему обращаются со словами: „Endur', gudjeisŭ minbi ulakyn'd'i pulfŭnu, xajda orkana pulfŭnu, orkumbanŷ baxawanda ulyka pulfunu" («Ендурь, пожалуйста мне хорошо ходить сделай, без вреда ходить сделай, плохого чтобы ничего не было, хорошо ходить сделай»).

Перед охотой на соболя убивают собаку палкой по голове, привязав ее к палке (с. Мариинское).

Alačinki (tù:ri) в Тыре такой же формы, как в Усть-амгуни. Наверху на перекладине два узіху. Yзіху = tly-niwux.

К tu:ri привязывают (к сетке) кости чушки, а также (больные) травяные sywyⁿ. Режут чушку здесь, брызгают вверх кровью, кормят кровью узіху. Мясо варят дома. Душа чушки идет к endur' (узіху — его помощник, это он дает соболя). Чушке завязывают ноги и обносят ее три раза вокруг tù:ri, бьют ее палочкой, чтобы крик ее услышал endur'; если чушка не кричит — худо. Самый старый человек чушке слово говорит: „Endur', saarô, bakarô, sinte (sindu) towandambè, xomaje, uvaje nixelrô!" („О, боже, узнай, прими, тебе посылаем, о, бог, дверь отвори!") (с. Тыр).

Хозяин дома (предок) з:ulíⁿ (мужчина — xùze-з:uliⁿ).
Его делают из лиственницы или осины; из березы и кедра нельзя. Ставят его в углу дома, а когда к нему обращаются с просьбой, то его ставят на нару — malô. Молят его обычно раз в год, осенью, перед соболем. Его кормят (мажут рот) тремя-четырьмя блюдами, именно: горохом красным и белым, чумизовой кашей и водкой, и окуривают багульником — sinkurú, и все домочадцы, даже женщины и дети, кланяются ему и просят: «О джулин, сделай так, чтобы болезни в дороге не было, после меня чтобы семейство мое было благополучно, помоги побольше соболей поймать».

Он стоит сутки на malô, а по уходе охотника его убирают. Жертвоприношения съедают: сначала хозяин отведает по одной заветной ложке, sukdungbi darauri, от каждого блюда, потом сыновья, затем жена и девочки. Никого на праздник не зовут, но если кто придет, то и ему ложку дают отведать. Сородичу тоже

дают. Сестре, если даже дома живет, не дают по заветной ложке, замужней дочери тоже нет. Дядьям и братьям всех степеней родства можно. Матери, брату матери, сестре матери нельзя. При молении s:uli^{n} шаманить не надо. Но если s:uli^{n} молят при болезни, тогда с шаманом.

Медвежий праздник. Гольды тоже созывают гостей, приготовляют разные блюда; все это делают только мужчины. В пиршестве участвуют тоже только мужчины, женщины не могут, за исключением старух. Женщинам запрещается есть внутренности и голову медведя. Голова отдается старейшему из гостей, и он куски раздает по своему усмотрению, кому хочет. Он дарит хозяину медведя патроны и собак. Кожи с головы медведя продавать нельзя, но употреблять на хозяйственные нужды можно (например, на сидение в лодке и пр.).

Медвежью голову вешают в кустах. До варки медвежью голову ставят возле gu:si; ставят перед ней кашу, курят senkuru. Когда праздник кончится, надо коптить кости (чтобы они как-будто кожей покрылись) и сказать ему: «Пожалуйста на будущий год снова приходи, не прячься, чтобы я тебя в норе посмотрел» (с. Чольчи).

Посуда для охоты хранится в особом амбаре, и ею в обычное время нельзя пользоваться. Особенно это опасно с медвежьим мясом: если жир медвежий упадет на лампу — давить будет. Если обыкновенную чашку желают употребить для медвежьего мяса, надо ее подержать над огнем и потом сажу вытереть (с. Торгон).

Если медведь съел, задрал человека, то убивают этого или другого медведя. Убитого человека одевают в одежду из простой дрели, а поверх надевают полный костюм из стружек, сшивая их лыком. Сверху одевают в медвежью шкуру. Делают медвежатник и усаживают покойника в сидячем положении, руки на коленях. Мясо медвежье режут на части и бросают во все стороны, а сердце его едят сырым. При этом говорят: «Ты нашего человека убил, у тебя сердце крепкое, у нас сердце тоже крепкое!» Если у кого-нибудь из рода есть домашний медведь, его тоже убивают, сырое сердце съедают, остальное бросают. Так поступают в течение трех лет. После этого покупают топохо и делают праздник. Убивая топохо, ему говорят: «До сих пор сердились, довольно, скажи медведь, что довольно сердиться, пусть на будущий год двух маленьких пошлет».

Каждый год летом и зимой к месту трагедии приезжает весь

хала, раскладывают большой огонь, едят ото всего понемногу, а остальное дают огню (pus:a), прося его передать покойнику.

Pus:a — человек, весь красный, как огонь.

Мопохо — в дупле живущий медведь. Мопохо — царь медведя. Мопохо = gojsuma (у гольдов) (с. Мариинское).

Домашние животные.

Предание о собаке. Однажды нани пошел на охоту с охотничьей собакой. Увидел след соболя и пустил собаку, которая загнала соболя на дерево и ждет. Разных зверей следы перепутались, и нани не мог найти ни собаки, ни соболя. На другой день он слышит крик, кричит кто-то человеческим голосом: «Ты чего же не идешь, я столько времени караулю, с голоду умру, а ты не приходишь!» Нани пошел по крику и нашел собаку у дерева. Таким образом, собака — человек, и ее есть нельзя.

Рукавиц собачьих, когда идут на охоту, не носят (с. Мариинское).

Собаку не едят, хорошую собаку хоронят. Когда она заболеет, голову повязывают стружками и курят корнем маньчжурского табака.

Петухов гольды приносят в жертву китайской молельне, когда болеют; кровь петуха ставят перед божницей.

Шаман приносит в жертву только чушку.

Хозяев животных нет. Животные сделались злыми духами («чертями»). Гольды пережили культ животных (с. Чольчи).

Культ солнца и звезд.

На рассвете, во время болезни, три дня под ряд шаман кланяется солнцу, дает ему araki — водку, при чем он держит бубен и одет в пояс с погремушками. Три раза кланяется, просит солнце помочь больному. К солнцу обращаются также с просьбой об удаче на охоте. Если плохо ловится рыба, зовут шамана, и он вместе с просителем кланяется солнцу. Солнце, думает Чукке, — endur'. Сколько endur', он не знает. Кланяются также звездам — полярной и др.

(Записано от шамана Чукке Онинка из с. Гордамо).

Все гольды на рассвете кланяются солнцу: «дай соболя!»

Солнце — большой бог: ему кланяются, когда много болезней, ему пускают китайские фейерверки, ему дают китайскую водку, жгут свечи (с. Торгон).

Солнце — иноземное божество. Во время эпидемий, когда шаман не помогает, кланяются солнцу. Солнце — все равно endur'. Роль месяца не известна (с. Чольчи).

Млечный путь — usesoxs'ynasixani — след ходившего по небу на лыжах человека.

Кто создал мир — спрашиваемый не знает. Так же — есть ли люди на небе.

IV.

ЛЕГЕНДЫ О ЖИВОТНЫХ.

Тигр. 1) Byldy xala. Лет 90 тут живет, раньше жили под Троицком. Предок был тигр, проживший с гольдской женщиной. Во сне она увидела человека, днем пошла в лес, увидела домик и вместе спала. Раньше титр помогал. Раньше, когда человека хоронили, тигр приходил, плакал. Однажды хоронили одного старика под Троицком в с. Дали; процессия увидела у амбара тигра, который лежал и выл: ему жалко было (с. Торгон).

2) Byldy раньше жили в с. Ойтан (возле Троицкого), три брата жили в Ойтане.

Младшего брата дочь пропала. Три года искали, потом нашли. Куда ходила? Ничего не сказала. Потом отец ходил, ходил, потом сопку увидел и там был покрытый сеном балаган (aungá), тут дочь его и жила, но ничего не сказала на вопрос — куда ходила.

Потом отец сидел до вечера. В полночь пришел тигр, настоящий тигр. Отец рассердился, хотел тигра убить из лука, тигр убежал. Потом отец решил уснуть, спал ночь и во сне увидел: старик сидит. Старик сказал: «Меня пожалей, не убивай». Потом отец сказал: «Почему же вас не убить?» Он: «Я с вашей дочерью играл». Потом старик сказал: «Приданное (buuxupuj) вот то, что я здесь положил, возьмите, идите домой и приготовьте приданное». Потом старик отцу сказал: «Я постоянно с ней жить буду». Потом отец проснулся, увидел все положенное — там был китайский шелк, все разделано тигром. Потом домой пришел, отдал жене, все рассказал, баба приготовила buuxupup. Потом дочку повезли и замуж отдали человеку. Три года тигр с ними вместе жил, а потом ушел, все разбогатели (с. Торгон).

3) Тигр и барс не нападают на человека. Тигра бить нельзя.

Если смирного тигра убить, тогда возникает тяжба. Тигров много будет и из-за кустов будут нападать. Если тигр убил человека, то *xala его* и *xala его жены* идут искать и, убив, хоронят в земле, при чем речь держат: «Теперь мы квиты, вы нашего убили, мы вашего, теперь будем мирно жить; больше не лезьте, если придете, убивать будем». Речь произносит старик. Когда человек тигра убил и если ему много раз во сне является его дух, тогда надо з:angin'ов собрать, один будет представителем человека, другие — тигра, и будут судиться: присудят шелковый халат (тряпочку), котел (чумашку) и пр., передадут з:angin'у, а он в кустах повесит (с. Чольчи).

Барс слабее тигра, но хитрее, убивает тигра; тигр на барса не нападает. Барс не трогает людей и прогоняет тигра, если тот появляется. Но если след тигра увидят, то ему кланяются, жертвуют водку и просят не трогать и посылать зверей, а барсу ничего не делают (подчиненному дают, а начальника не признают).

Если увидят труп тигра, бросают на него прутья (хоронят).

Легенды о медведе. 1) Человек — медведь, он ушел с женой; раньше они были седые, потом через шестнадцать дней покрылись черной шерстью (с. Торгон).

2) У орочей сын поссорился с родителями и хотел себя заколоть ножом. Жена его удержала и предложила уйти в лес. Там они нашли большое дерево и через шестнадцать дней обернулись медведями и от них пошли медведи; раньше медведей не было.

Отец рассердился на своего сына за то, что сын хотел другого человека убить, и бил его за это (с. Торгон).

3) Давно-давно у одного гольда-старика сын обернулся медведем (отец рассердился на сына, тот ушел в тайгу, стал рыть себе яму и стал жить по-медвежьи).

(Орочон — маленький медведь, гольды — большой) (с. Торгон).

4) Жили два брата, стали делиться; один взял самое лучшее, другой рассердился, пошел в лес, зашел в берлогу, спит, превратился в медведя (с. Торгон).

5) Жила женщина с тремя ребятами. Двое пошли в тайгу и долго не возвращались; третий пошел искать их и тоже не вернулся. Так прошла зима; женщина плакала. Настала весна. Женщина вышла на берег и плачет. Вдруг показался медведь; женщина давай бежать. Медведь ее нагнал. «Ты чего плачешь? Она рассказала. «Не плачь, я тебе ребят сделаю, все равно как нани будут. Иди вымой юрту и я приду». Женщина все сделала, и мед-

ведь явился. Потом родились у нее дети. Выросли — все равно как нани. Тогда старуха им сказала: «Ну, живите, нани — xala будете а я должна итти к медведю; смотрите три года не стреляйте, а то меня убьете». Два года дети воздерживались стрелять медведя. На третий год поехали; едут на оморочке, видят — медведь; подъехали, убили. Начали вскрывать: женский нагрудник увидели (с. Мариинское).

Легенда о птице kori. Есть большая птица kori. Есть место выше Хабаровска, называемое Хыкцырь. Там был гольд, очень хороший стрелок, далеко стрелял, как пуля. Он стрелял в птицу kori, большую, как амбар, которая была на Хыкцырь, попал, но не убил. Kori пошла на Горюн и там подохла. Это место называется Бичу' (гора и теперь есть). Народ собрался; сварили; один человек был умный и поделил мясо между людьми и потом разные имена дал.

Заднюю часть колена (z:ala) получил Daxsur; верхнюю часть колена (beloki) — Byldy; грудь (tungy) — Tumali; заднюю часть (ongbó) — Oninka; живот — Хузуг (с. Чольчи).

Легенда о кукушке. 1) Кукушка была очень редка; когда едешь на охоту, редко видишь. Раз один человек пошел далеко на охоту, она кричит, шибко красивая. Он свои стрелки имел, выстрелил, она упала с дерева; на стрелке жарил, поджарил, все съел, спать лег, спал долго, шибко жарко ему стало, пот прошиб; снова уснул. Потом он богатым человеком стал. Другому стало холодно, и он бедным стал. Проснулся и сделался красноречивым, от мяса кукушки делаются с большим умом. Это очень редко бывает. Перья взял с собой, кладет под себя, а другие в одеяло. Одни страдали от жары и богатые стали, перья брали себе, другие бросали; кто сделался с большим умом, тоже хранил перья (с. Торгон).

2) Теперь кукушку грех убивать, раньше убивали, тотчас после съедания засыпали, и когда вставали, и становилось жарко, то тогда богатели; если же холодно становилось, — делались бедными (с. Торгон).

Легенда о лебеде. Жил в деревне человек с женой, были у него дочь и сын. Соседние мальчишки пришли, хозяйка стряпала детям лепешки, от соседей пришла дочка, мать отдала ей все, и она все съела. Дочь сказала матери: «Зачем отдала все», и рассердилась, потом с плачем пошла на улицу, мать ударила ее в плечо. «Прощай, мать», — обернулась kuku (лебедем) и улетела. Лебедя мясо не едят (с. Торгон).

Легенда о змее. Давно-давно охотник увидел в лесу двух змей (м. и ж.). Спят вместе и между ними белая пена. Он полюбопытствовал, смочил платок, платок стал красивый; вернулся домой, пошел к бабе, которую он любил, но не пользовался взаимностью, взял ее трубку, потер платком, ему очень «захотелось». Она уснула, а он не спит. Он помахал платком, она проснулась, почесала голову, ей очень «захотелось», и она перескочила к нему. В другой раз мужчина был в лесу, бабы не видно, она была далеко за тальником. Он помахал платком, она прибежала (с. Торгон).

V.

МЕСТЬ. СУД.

Внутри рода не мстят.

Yrgym bynza paguri — месть.

I. Если человек другого обидел, его упрекают, грозят последствиями и советуют звать судей.

Обе стороны созывают своих людей и своего з:angi^{n}, они допрашивают и спрашивают согласия общества; старухи могут быть. В серьезных случаях молодые вовсе не присутствуют, молодежь только прислуживает.

Решение принимается с согласия общества. Большие тяжбы продолжаются один день и одну ночь; не спят. По окончании пьют. Приговаривают к штрафу. З:angin'у платят — котел, халат, если хорошо судил. Если маленький baita, то сам з:angi^{n} не берет, грех. З:angi^{n} самый лучший тот, кто руководит всем и объявляет приговор, говоря: «Ты худо сделал, плати, кланяйся, ты сделал это в пьяном виде, больше не делай».

З:angi^{n}'ы имели палочки, которыми помахивали во время суда, держали их. Когда кончает, он ломает их и бросает половину на восток, другую на запад.

Перед домом против средних столбов он ставит toro — три палочки, наверху над каждой по кукушке (koku), три штуки — liwyni з:uli^{n} (наполовину закопанные в землю) (с. Торгон).

II. Месть решалась или войной или миром (платили человеком, халатом и пр.).

Когда *А* убьет человека хала *Б*, он не бежит, его хала его не защищает, он остается один в юрте, у каждого окна и у каждой двери становится человек с копьем, и если у него счастье, он увернется и убежит; его не преследуют.

Если убийца с самого начала убежал, то требуют от его хала его найти, иначе его убьют. Если не найдут, то bajtá.

Если человека убили в чужой деревне, тогда хала виновато просит z:angin'ов, которые собираются и не дают мстителям мстить.

Если убийца спасся, к нему прибегают сородичи убитого с z:andin'ом и требуют расчета. Если его убили, все расчеты кончены. Никаких общих войн.

Если большая bajta, то приходят с копьем в кожаной одежде, которую дает заинтересованная сторона. Z:angin'у в большой bajta ничего не платят, только угощают водкой, советуют не повторять ничего. При вопросах отвечают со всех сторон.

Того здесь не делают. Делают по собственному желанию, шаман тут не при чем. С собой палочки не берет, на палочке изображения не делают.

Самый большой z:angiⁿ в с. Сусу был Онинка (с. Чольчи).

III. При краже женщины, если убивают ее и укравшего ее, то обе стороны считают, что они квиты. Если не убьют, судятся.

Переводчик, судья — marnà, его спутники пять-шесть человек, тоже чужеродные — daxalamd'i. Палка beregde у судьи с изображением лица на одном конце и ноги на другом. Это изображение духа — учителя marnà. Дух этот во сне сообщает marnà что говорить и что требовать. Когда другая сторона выводит marnà из терпения, заводит ссору и т. д., он бросает на землю свою палку, и немедленно все стихает (сравни: Самуил-судья и его сверхестественный авторитет). По возвращении в свою деревню, marnà ломает палку, голову бросает на восток, ногу на запад и обращается к ней с речью: «Теперь готово, ты меня хорошо учил, я все говорил, теперь все хорошо, — кончил, все сделал. Ступай (хорошее слово говорит голове), туда ходи (на восток — «все равно жить»).

Ноге говорят худое слово: на запад ходить — «все равно помирать».

На другой день он прокалывает ухо свинье и брызжет кровью на восток и на запад, и устраивают пиршество (свинью покупали у маньчжуров, откармливали ее юколой и горохом).

При большом суде (daj-bajta, yrgyngini bajtà) — пять-шесть свидетелей; при малом (n'uч-bajta) — два-три. Присутствует масса посторонних.

Marnà не живет в юртах врага, а в своем балагане; пьет и

Если довольны marnà, то дают ему мех, в противном случае — дабы кусок.

Сделав палку-beregde, изображение на ней поят водкой и говорят: «Я тебя сделал, как во сне видел, теперь меня хорошенько учи». Перед сном кладут палку под голову для вдохновения (с. Мариинское).

IV. Если убил неосторожно — bajtà. Если одна баба другую убила — такой bajtà не было.

Убийца посылает s:angi^{n}. Чужого s:angi^{n} послать надо.

S:angi^{n} берет копье, один прутик, который надо пополам сломать, одной и другой стороне дать. S:angi^{n} делает огонь на берегу речки и ходит в дом, только кушать нельзя. S:angi^{n} среднему столбу кланяется (выкуривает водку): «Чтобы я дело хорошо разобрал, чтобы все по-хорошему было». Кланяться того нужно.

Если у s:angi^{n} начинает слабеть память, он по совету шамана делает того.

Большой s:angi^{n} во сне видит человека, который его учит всему, как ajami. Делают duru^{n}, ставят у изголовья, изредка его кормят (кашу, водку и пр. дают). Того в с. Чольчи не делают.

S:angi^{n} в Дондоне — Дзя'о — маленький s:angi^{n}, только что начинает. Его отец тоже был s:angi^{n}.

VI.

РАБСТВО.

Рабами были только китайцы. Рабы были дешевы — 10, 20 руб. Рабынь китаянок не было. Для раба покупали гольдскую женщину. Она делалась рабыней, дети были свободными. Сам lausi и его жена до смерти уже оставались рабами. Убить его нельзя было; если хозяин убил — bajta со своим же хала.

Можно раба сделать сородичем. Дети lausi — хозяина хала. Раба не притесняли, если кто ругал его lausi, — за это bajta.

Только в третьем поколении душа раба становится все равно гольдская и пойдет в buni. Девочка, если замуж выйдет, то уж все равно гольдка, а сын — раб, но он будет свободен. Lausi ать нельзя (с. Чольчи).

VII.

РАЗНЫЕ ЗАПИСКИ.

Роды. Роль шамана в жизни ребенка. Душа и волосы и пр.

Во время родов нельзя мужу и жене завязывать и складывать. Муж остается дома. На охоту можно ходить. Гольдская женщина обыкновенно не кричит. Одевается в самую худую одежду. Зовут повивальную бабку (з:ule^{n} by otofin uly$_{n}$). Не ест ничего, только корень ест. Подстилают солому; кровь далеко бросают.

После родов зовут хала и свояков и угощают.

Имя дают когда угодно — и одно имя.

Через три месяца стригут ребенку волосы все, скатывают шарик и гадают, будет ли следующий мальчик или девочка. Во втором случае шарик неправильный, с впадиной.

Шарик прячут до 7 лет, чтобы чорт не унес душу ребенка. Потом зовут шамана pan'amba nyri — душу прятать (nuri — прятать), он превращает душу ребенка (бывшую до сих пор, до 3 месяцев, gasà-птицей) в человека, при чем палочкой водит вокруг головы, потом сажает мальчика на мешок от бубна; отец дает шаману кусок дабы, чтобы завернуть голую новорожденную душу, и убеждает ajami забрать эту душу.

Отец обещает шаману, в случае если сын будет здоров до 20 лет, — китайскую шубу.

Шарик выбрасывают. Это продолжается до 20—25 лет. Начинают брить в 8—10 лет.

Опять зовут шамана — pan'amban' bujaчín bugúj — душу телу давать (тело — byje).

Шаман бьет в бубен и говорит: «Ну, теперь я освободился, надо душу вернуть». Харкает на самую середину головы и быстро одевает ему на голову шапку (с. Чольчи).

Волосы затыкают в щели столба. Мужчины бросают свои волосы на крышу. Если женщина наступит на волосы, то «грех», болеть будут.

Женщины бросают волосы куда придется.

Если мужчина умирает, то его жена отрезывает волосы и привязывает их к погребальному дереву, а иногда распускает на два дня (р. Хунгари).

Женщина-шаманка в Нергене. Раньше не шаманила. Ей 17 лет, мужу 40 лет; 5 лет живет с ним. Три года тому назад у нее стала

болеть голова, на другой день, как стрихнину поела, кричит, корчится, вытягивается. Позвала шамана в этом году, он шаманил и велел ей сделать ajami, и ей стало лучше.

Шаман объявил, что она шаманом стала. Она видит себя во сне шаманом с бубном и поясом, но не видит во сне своего ajami. Три дня она шаманит и только три дня здорова. Только недавно они стали спать как муж и жена. На мой вопрос, хочет ли она быть шаманом, она ответила: «Если здорова буду, — буду; нет, то не буду». Лекарства не хочет, потому что «гольдам русское лекарство не годится, ибо совсем другое кушает, чем русский, — одну рыбу». Она хала хуз:уг (Болон), в ее хала много шаманов, мужчин и женщин (с. Чольчи).

Поклоны. Младший мужчина старшим, в том числе женщинам, кланяется (становясь на колени), а те его целуют в обе щеки.

Женщины ни друг другу, ни старшим мужчинам не кланяются.

Шаману кланяются только, если он старик.

Стыдливость. При купании дети трех-четырех лет усиленно закрывают genitalia.

Душа и хозяин лодки — ooji.

На носу лодки делают kyku, она помогает.

Если снится, что лодка хороша, не течет, тогда народ здоров будет.

В Нергене на домах, лодках — самый лучший орнамент.

Гольдская игра — арака́п. На деревянной доске (undene) проведены линии (poktó — дороги): пять вертикальных линий и три — горизонтальных. На концах пяти вертикальных линий рассгавляются (как показано на рисунке) десять деревянных дощечек или плоско-выпуклых палочек (pikte — „солдаты"). Получается два ряда „солдат" по пяти в каждом ряду. „Солдаты" одного ряда отмечены каким-нибудь знаком для отличия от „солдат" другого ряда (на рисунках крестиками).

Играют двое, положим, *А* и *Б*. Положив доску так, чтобы концы вертикальных линий приходились против них (одному *А* приходятся «солдаты» с крестиками, другому — *Б* — без крести-

ков), играющие поочередно передвигают «солдат» на точки пересечений линий вперед, назад, вправо, влево, а также обратно на концы вертикальных линий. Когда на какой-нибудь верти-

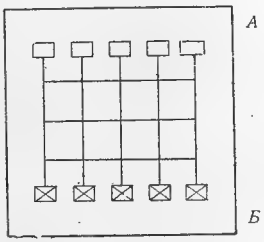


Рис. 1.

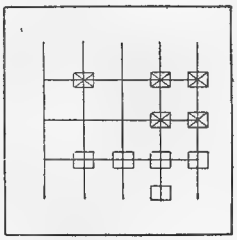


Рис. 2.

кальной линии (крайняя правая, рис. 2), на трех точках ее пересечения с горизонтальными, окажутся два рядом стоящие «солдата», положим, играющего *А*, и третий «солдат» играющего *Б* и притом если на конце этой вертикальной линии со стороны *Б* также не окажется его «солдата», то этот третий «солдат» играющего Б считается убитым и его убирают с доски (четвертый справа в третьем горизонтальном ряду рис. 2 «солдат» убит). Продолжают играть таким образом до того момента, пока у одного из играющих не окажутся убитыми все его «солдаты»; он и проигрывает.

ГОЛЬДСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ И ГРАММАТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ ПО ГОЛЬДСКОМУ ЯЗЫКУ.

Жилище.

з: о: — дом, жилище
  puksú nak:aní — нара у стены, где дверь
  gelóⁿ nak:aní — про тивоположная первой нара
  maló — средняя, с правой стороны нара (на ней ставят з: uliⁿ)
  govi nax:ani, axso — противоположная предыдущей нара
  gu:si — столбы, расположенные в продольном направлении
  з: ok: xo — угол
  kyndryxy — порог
  ɥoonk:o — два небольших отверстия, „глаза дома"
  зо k:omo — душа счастья дома
xamara — балаган, летник, берестяная круглая юрта
aùnga — балаган, крытый сеном

Одежда.

Охотничий костюм.

sikkú — охотничья куртка из шкуры козули, одеваемая поверх одежды
býfi — передник из рыбьей кожи
mjatá — охотничья куртка-безрукавка из шкуры с головы сохатого
xuksyptún — рукава к охотничьей парадной куртке-безрукавке
xuotúⁿ — нарукавники
bogdó — охотничья шапка из лапок козули с собольим хвостом
xorbɥochí — охотничья парадная шапочка из шкуры с оленьей головы, с беличьим хвостом
s'aptó, siaftú — наушники
baalaⁿ, waalaⁿ — охотничья шапка из материи
garmasó — охотничий капор из белой материи
pyrú — охотничьи короткие штаны из рыбьей кожи на матерчатой подкладке
omól — охотничий пояс, тканый, китайской работы
k:apɥerasó — поясная сумочка из рыбьей кожи, в виде бумажника с двумя карманами и завязками — для наконечников стрел
silɥú — поясной мешочек из оленьей кожи, для спичек
potaɥá — сумочка охотничья из рыбьей кожи
xanamí — резная доска с лямками для ношения самострелов
sassawoní — мешочек для дроби
pistoawoní — мешочек для пистонов
xukó — большая охотничья сумка для одежды, из рыбьей кожи
siaftu — охотничья матерчатая подушка
xuomý baldá — баранья шуба
tyťué — ватная куртка китайского образца
utysú — женская одежда из рыбьей кожи
ameri — детская (женская) одежда из сазаньей шкуры
з:oari afyⁿ — женская летняя шапка
túri afuⁿ — женская зимняя шапка с наушниками
mongoɥokó — воротник женский из утиных головок
lylý — нагрудник детский из утиных головок
syly omol — железный пояс
xaɥamá, xoɥaftú — рукавицы
otá — обувь
  asini otani — женская обувь
  xusyni otani — мужская обувь

lymí — женские зимние сапоги из рыбьей кожи
dok:htó — чулки
garóⁿ — наголенники из материи
oyí — наголенники из рыбьей кожи
padó — кисет
xayfú, xoipú — серебряные серьги
sans:ixá — носовые сережки
saxtáⁿ — цыновка из камыша
poltá — одеяло
čiptú — подушка
ulpisu xukú:ⁿ — женская сумочка для иголок, ниток и пр.

Утварь и предметы домашнего обихода.

otoⁿ — корыто
soró — плетеный короб для переноски рыбы с лодки
urykťymi — плетеная (из ивы) большая чашка для сырой чищеной рыбы
xarobdaxy — берестяное ведерко для ягод; привязывается к поясу
muulú — берестяной чуман для воды
soofoⁿ — берестяной черпак для воды
mataxá — берестяное блюдо
saxtomá — плетеная коробка
muksú — посуда, употребляемая на охоте
dyktuky — берестяная коробка
kurky — берестяная коробка
kaptá — берестяная полукруглая плоская коробка для хранения соли
kurmí — цилиндрическая плетеная коробка для ножей и вилок (палочек для еды)
xon'á — деревянная ложка
ujky — ложка для доставания рыбы из котла
utké — большая ложка с подвесками
ajaraxú — ложка для снимания жира
xodorťkó — берестяной ковшик для вынимания остатков из котла
kuvéⁿ — нож; daj kuvéⁿ — длинный нож для чистки рыбы
geasó — нож для стружек
čurúⁿ — ножичек для вырезания узоров из материи или бересты
sarbí — вилка, палочки для еды
olpí, olyrí — крючок для подвешивания посуды и пр.
xyní — деревянная ступка для овса, гаоляна
čyunkú — доска для чистки рыбы
xudy — женская доска для разрезания на ней рыбьей кожи
in'zú — сосуд для хранения рыбьего клея: расщепленная с одного конца палочка с укрепленной в щели сложенной вдвое берестой, образующей сосуд; другой конец палочки заострен для укрепления в земле
dypsikú — веер из бересты
solix-uguní — метелка из лисьего хвоста
xyrfúⁿ — лопатка для разгребания снега
siukty — хвощи для чистки посуды
ixyry — китайская жестяная фитильная лампочка
ymuky — люлька

Искусство. Игры.

xon'axtónⁿ — наперсток из рыбьей кожи
elga siteni — кружочек из рыбьей кожи с двумя круглыми отверстиями для пальцев для придерживания выкройки и предохранения шитья от загрязнения пальцами
čurúⁿ — ножичек для вычерчивания и выкраивания узоров
ak:uá — выкройка спины женской одежды
tungá elgan'i — узор для передней части (груди) платья
umol elgan'i — узор для пояса
xutúⁿ elgan'i — узор для нарукавников
garóⁿ elgan'i — узор для наголенников
konk:aj — медный инструмент
alčon — кости козули для игры; их подбрасывают и ловят на ладонь и наоборот; кто больше поймает, первый начинает игру

apaká — доска с 10 шашечками (игра взрослых)
pusikýⁿ — кукла
z:o pexka — погремушка

Средства передвижения.

tymчi — лодка
ogdá — лодка
z:ai — оморочка берестяная
soil — весло двухлопастное
mylbó — короткое весельце (пара) для бесшумной гребли
tukki, tuxi — нарты грузовые
pukчelusú — выездные нарты
halá — собачья запряжка
geldí — ошейник для молодой собаки
soxsyltá — лыжи, подбитые сохатиной, концы — кабаньей шкурой
чekakty — костяшки под ступни на лыжах
tungifuⁿ — палка к лыжам с лопаточкой для разгребания снега — k:x:alz:ifú

Орудия производства.

uksú — молоток для обработки рыбьей кожи
dylí — деревянная наковальня для обработки рыбьей кожи
sobgoxó — костяной инструмент для снимания рыбьей кожи
xuý — железный скребок для обделки сохатиной кожи
kyderykú — инструмент для смягчения сохатиной кожи
kafiraxó — палочки для раздавливания между ними камыша
dylkinkú — иглообразная палочка для раздирания и разглаживания камыша
sedá — снаряд (с камешками) для плетения цыновок
xoчok:ho — инструмент для наматывания веревок
toozó — веретено для матауза
gorfó — рогульки для починки невода
sarfól — игла для плетения невода
Keról — мерка для очков невода
ylbyxy durun'i — снаряд для формирования глиняных грузил. Состоит из двух смыкающихся на одном конце деревяшек, на внутренних (сходящихся) сторонах которых вырезана форма для прессования грузил
lunggú — сверло, приводимое в движение веревкой
tymчi lungguni — большое сверло для лодки
z:ailungguni — маленькое сверло для оморочки
torak:hú, kuygy — кузнечный мех
pinú — лямки для перетаскивания глины
sure — топор

Техническое производство.

tamfó — нитки из рыбьей кожи
kyryxsý — кожа амура
dawuxsá — кожа кеты
чangaxsá — кожа налима
n'emoxsá — кожа линька
kytyxsý — кожа сазана
guuчyxsy — кожа щуки
taungduaxsá — кожа толстолоба
kildyⁿ — мочало из липы для веревок

Промысловые орудия.

чizá — сетка для крупной рыбы
ylgú — крючок для доставания крупной рыбы из невода
вojamagdá — невод для мелкой рыбы, с поплавками и штампованными грузилами
baldyrká — поплавки из коры бархатного дерева (kokto)
xaderkó — джехарка
kiutýl — крючок с поплавками на калугу
z:ogó — острога трехзубая
suggý — копье для добивания добычи
gedá — копье на медведя
xosolí — самострел на выдру
murali — самострел на соболя
syfý-adolexaní — сетка на соболя; ставится у входа в его нору,

в то время как у другого выхдоа разводят огонь

bun′kú, buniku — свирель на изюбря

maraká — свирель на сохатого; перед употреблением ее мочат водой

Названия животных, растений и др

byjún — зверь

jergá — барс

pyry ambá, marí — тигр

mafá — медведь

gojd′uma, monoxo — медведь живущий в дупле

indá, ynda — собака

moryⁿ — лошадь

oroⁿ — домашний олень

oluá — свинья

sogdata — рыба

addi — калуга

gasa — утка, птица

kukú — лебедь

kyká — кукушка

mo — дерево

duj (e) — лес

senkuru — багульник

mu — вода

bera — река

xure — гора

siwuⁿ — солнце

poulyⁿ — Большая медведица („вешала для рыб")

maktylyчini — Корона

Религия.

Божества. Идолы.

Есть злые sywyⁿ — orkín и добрые — ulyⁿ. Есть большие и чуть-чуть божества — n′anga n′aŋgá sywyⁿ или endur tyngr tyngá.

Endur, таким образом, соответствует гиляцкому kys′; изображений endur обычно не делают.

Идол делается sywyⁿ, если шаман через своих покровителей вселит sywyⁿ в идола; без этого он только durⁿ, изображение.

После смерти человека sywyⁿ раскалывают и бросают в речку или в другое место.

Если sywyⁿ сделан по заказу, но его не берут, то сейчас же ломают его.

Есть два рода болезней: 1) sywyⁿ хочет, чтобы сделали его изображение и кормили его, а убить человека не хочет. 2) amban′ поселяется с целью убить человека, ему изображение не делается, его не кормят, а изгоняют.

ajami — шаманский ajami и ambanso. ajami — разные категории. Ambanso, duuntý, jargá имеют своих ajami

чачарикú ajami — с 9 фигурками на голове (najxan и boočó) — работниками и помощниками. Делается шаманом для себя и против болезни не шаманом (с. Сакачи Алян)

argá — барс. всегда женщина, очень зловредная; тигр и барс только вредят (с. Чольчи)

- [.гишав-чч — jaagxoɔúgrik зяин тигра (amba yd′eni), семью фигурками на голове (тремя buчukyⁿ, маленькими boočó и четырьмя najxán). Этого jarga делают, когда руки и ноги не действуют

jargá-piktyni — детеныши барса; делают, когда грудь и ноги болят,

amba sywyⁿ — тигр крылатый; делается при разных болезнях

xazarkú amba sywyⁿ — крылатый тигр

ambanso piktyni — детеныши тигра

amban sywyⁿ чаан′in′i — помощник тигра; приготовляется при болезни живота

amba sywyⁿ sekaní — человекообразная деревянная фигура без рук, раскрашенная змеями; работник тигра

amba sywyⁿ myksyn′í — маленькие сросшиеся тигры. Носят их на шее при разных болезнях Такие же фигурки носит шаман на груди

duuntý — медведь; ему в брюхе. —

выдолбленном отверстии, — закрываемом дверцей, — помещают 1) двух его детей, 2) двух свиней, 3) двух ежей, 4) двух сомов. Делается для беременной, когда у нее болит живот

tymu duuntý — речной медведь. Изготовляется при разных болезнях — из кочки

mu tymyni, duuntú, tymú — водяной, хозяин воды, раскрашенный змеями, мухами, кружками; делают при болезни живота

anulavuri sywyⁿ — шейный амулет, связка из двух деревянных фигурок, перевитых по брюху общим поясом; изображают маленьких duunty; носят при болезни живота

duunty jak:há — шейный амулет из двух деревянных медведей и двух черепах (ajá)

pundur xajláⁿ — черепаха с двумя головами

puncilká — еж; причиняет болезни живота; живет на земле; шаману вреда не приносит

okaró — крот; причиняет болезни живота

indolá — собакообразное существо (собака — inda); причиняет болезни живота

lak:há — сом; причиняет болезни живота

aus:á — ерш; шейный амулет; носят при болезни горла

simúr — деревянный змей, разрисованный мухами, полосами и кружочками; делают при болезни спины

mojgá — змея, сплетенная из разноцветных полос материи; пришивается к рукаву при болезни руки

atxajá — изображение паука из кожи; делается при болезни глаз

puk:á — деревянная фигурка яйцевидной формы с человеческим лицом; делается при болезни живота

amba laucan'í — деревянный тигровый хвост, раскрашенный красными и черными полосами с изображением человеческого лица на толстом конце; к нему привязывается изображение медвежьей лапы maja; делают при болезни руки (опухоль)

majá — деревянное изображение медвежьей лапы, из трех колец, из которых последнее изображает ступню, а на первом делают изображение человеческого лица; делается при болезни руки или ноги

naalá — изображение руки; из трех колец; на первом изображение человеческого лица, на третьем — человеческой кисти; делается при болезни руки

s:arigdéⁿ — изображение шеи и головы тигра, разрисованное красными и черными змеями; делается при болезни головы

pewan-s:ili — голова из гнилушки, напоминает голову совы. Когда болит голова, мочат и вешают в углу

xotó s:yly — деревянное изображение головы медведя с частью туловища в человекообразном виде, разрисованное крестиками, кружками, змеями; делают, когда идет из носу кровь или болит голова

yчухý, yч'хý, yz:ixy — род маленьких, как ребятишки, бродячих людей; они то посылают болезни, то мешают охоте (их делают для той и другой цели); бывают разной породы: то из xala тигров, то медведей и пр. (у Шимкевича — аджеха)

mes:á — человекообразное существо с птичьим лицом, выпяченным животом, живет на земле; делают при болезни живота

mes:a sekani, работник mes:a — человекообразная фигура с треугольной головой и прямыми ногами

tyrymá — человекообразное существо, без ног; живет под землей; делают при болезни руки

tyrymá dyrygsé — человекообразная фигура в виде плоского четырехугольного туловища и параллелограмом вырезанной головы, с лицом, диагонально разлиневанным на четыре клетки, которые выкрашены попарно в красный и черный цвет; делается при мигрени (когда полголовы болит) или при переменных, в разных частях груди, болях

buuvu — человекообразное существо без конечностей; делают при болезни ног; он качает ребенка на поминках; живет в dorkin

gordo (a) — подземный человек, причиняющий лихорадку и сумасшествие, очень сердитый; изображение — с плоской прямой шапкой на голове и звериными конечностями; его кормят только вареной головой кеты

xapsani — человекообразная фигура с крыльями; разрисованная змеями, мухами и портретом самого xapsani; небожитель; делают при болезни живота, головы, глаз

girki — небожитель; лучок с двумя тетивами (лучок — изображение неба); на большой семь фигур girki — безруких, одноногих, раскрашенных черным и красным, с половиной лица черной и красной; одна фигура — хозяин girki — с красной лентой в вырезе на груди (изображение сердца); еще одна — всадник на лошади — царь girki, самый главный хозяин. На маленькой тетиве девять маленьких поясных фигурок pan'чenxu; делается при болезни головы

чuчki — амбар — треугольник из планок, оклеенный китайской бумагой; внутри укреплены две деревянные фигуры с остроконечными головами, разрисованные змеями (это род yзixý); над головами фигур — небо из бумаги, разрисованное крестиками и змеями; делается при болезни глаз

n'irkú — амулет, носимый при болезни глаз; изображение хозяина солнца, siunn dolan bi naj, в круге (солнце), с ним две ласточки, две мухи; кругом по два человека, по две ящерицы, ласточки

amban'sywyn n'irkú — бумажный образ amba sywyn; изображено небо; на нем растет дерево, на котором утки, насекомые, под деревом — ряд собак; под ветвями в центре человек на лошади (amba sywyn) — главный хозяин тигра; по обеим его сторонам такие же фигуры на лошадях и под этим рядом еще два ряда таких всадников. У корня дерева два барса; амулет против боли в груди

n'urxan — полотняный образ, вешаемый на стене; изображено небо и два грома-дракона (mudúr), в центре китайская фигура (хозяин грома) и по сторонам его солдаты со знаменами; во втором ряду два работника и между ними поднос; по сторонам их по барсу и одному идольчику

n'irkú — (образ) холст от болезни глаз, на котором изображены черным и охрой солнечные обитатели: по обеим сторонам драконы; с правой стороны под драконами две птицы (черным), две жабы (охрой), над ними две змеи, два ярга и повыше — люди и мухи; посредине два концентрических круга, пересеченных диагональю, внутри круга птицы, люди, змеи; слева дракон и такие же фигурки, как с правой стороны, но краски наоборот — что справа охрой, то слева черным

yзixy n'irkun'i — образ с yзi-

хy, на китайской бумаге; под деревом уз:ixy (endur), по бокам его — всадники-работники; посреди дерева круг, под ним, под ветвями — два уз:ixy; наверху — два дракона

amban sywyⁿ n'irukú, tuxy n'irukun'i — бумажный образ amban sywyn'a со сценой из подземного мира; два тигра у корня дерева, всадники на лошадях, змеи, мухи, птицы

girki n'irukun'i — образ girki — одного из духов неба; рисован тушью на холсте. На самом верху girki, под ним два сегмента — горы; ниже собаки, след. ряд поясные человекообразные фигуры — paiчonxo, по обеим сторонам последних — рыбы и насекомые; еще ниже собаки (girki indani), далее girki ses:iki, кузнечики, стрекозы, петухи, затем girki laud'in'i — работники girki на лошадях; делается при болезни глаз

ungyptu — полукруглая вырезка из рыбьей кожи, где тушью и охрой нарисовано: в центре два человечка — хозяева, под ними три собаки, а кругом змеи и мухи; вешают рядом с бумажным образом, когда болит грудь

afó — шапка из бумаги или рыбьей кожи; разрисовывается человекообразными фигурами, змеями, мухами, птицами с орлиным клювом или барсами с солнечным кругом и змеями; носят при головной боли

myjgá — железный нагрудник, состоящий из трех параллельно расположенных больших змей (zarzá), в трех местах изогнутых кольцами и перевитых мелкими змеями (myki); делают при болезнях груди, когда jarga — барс, или duunta — медведь, насылают змей

mojgá omoʃni — кожаный пояс с красной и синей краской выведенными змеями и др. животными; носит больной чахоткой

silwaⁿ — обруч яйцевидной формы, сплетенный из девяти прутьев (пять с одной стороны и четыре с другой), перевязанных в четырех местах и сходящихся комлями так, что каждый из четырех прутьев одной половины приходится между парой прутьев другой половины; концы прутьев грубо обделаны в виде мужских (5) и женских (4) голов; через этот обруч шаман проводит девять раз больного ребенка или взрослого и этим выгоняет болезнь; обруч перед церемонией держат над чашей с водой, в которой положен багульник

n'eurчur sywyⁿ — травяные sywyⁿ, три группы: 1) kyxsy — кошки, в каждой связке по девять фигур: четыре человека, пять кошек; 2) sekax:a — люди, имеющие хозяина — daj sekа́ (большого размером), бродячие, только вредят человеку; их видят во сне, они ростом с ребятишек, есть одетые, есть голые; ходят вместе с кошками; 3) утки; последние размером меньше обычных животных; им шаман предлагает перейти в durunⁿ — изображения, обманывая, что их кормить, почитать будут, а на самом деле их выбрасывают

yun'i — две больших травяных фигуры с звериными головами, с хвостом, ногами и руками, при них три работника, три кошки, три утки

na yzeni или roz:á yzeni — хозяин земли и огня; человекообразная фигура без рук, без ног, с плоской макушкой; делается при болезни ног

Детские идолы и колыбельные амулеты.

olgomi sywyni — колыбельный амулет, вешается над люлькой;

некоторые изображения делаются самими, некоторые по совету шамана; перед ними курят багульником; помогает от плача детей; состоит из: 1) x o m s o^{n} — живущее на небе рыбообразное крылатое существо с хозяином на спине; 2) j a u g i — живущие на небе девять человекообразных существ; они сами маленькие, делают добро детям; 3) o k s a r á — изображение птицы из древесного трута; 4) m a j á — медвежья лапа, вешается, когда мальчик плачет; 5) l a k: a — высушенная голова маленькой рыбы, в роде сома; 6) k e n c i — чайка; 7) k a l g a m a — живущее на небе; 8) p e a n g a f t o^{n} — берестяное кольцо; 9) m a m'a r i — берестяная женщина; 10) x o j p ó — берестяные серьги; 11) s o r o l d á c a w a x t a n í — петушиные лапки; 12) e s u a k: á — птица (дятел) из рыбьей кожи; 13) x a m s o^{n}; 14 и 15) k: h a l g a m a (с. Торгон)

колыбельный амулет из четырех предметов: 1) деревянного k: h a l g a m á, 2) деревянной совы m i l ú; 3) берестяного изображения старухи-небожительницы, с сережками из кружков в ушах; 4) изображения человека-небожителя m j a, без рук и ног, с лицом наполовину красным (с. Торгон)

колыбельный амулет из следующих фигур: a t x: o-m a m á — паук-старуха из рыбьей кожи с клещами из красной ленты, 2) s i w u^{n} — солнце: круг из бересты, обшитый с четырех сторон красными лентами (мешает спать), 3) s: a-x: o n d' i s' a k: ó-m a m á — две женщины с сережками-кружками; мешают спать (с. Сакачи-алян)

p e n g a f t ó — колыбельный амулет из следующих предметов: 1) m j a — небожитель без рук и ног, с треугольной головой и наполовину красным лицом; 2) m u k ч u r í — изображение горбатой старушки (сородич бабушки ребенка), успокаивающей детей (с. Джари)

m a f a g a r a n' i — медвежий клык; привязывается к люльке сбоку или над нарой; успокаивает детей и гонит злых духов

челюсть лисицы — колыбельный амулет

сушеный ерш — тоже

изображение свиньи — из древесного гриба — тоже

p a k: a r í — деревянная человекообразная фигура с непропорционально длинным туловищем, такими же согнутыми ногами, круглой головой; подземное существо; успокаивает плачущего ребенка; его кладут рядом с ребенком в люльку, кормят его

u t y k i — деревянная фигура человекообразного существа с звериным лицом, со вздутым животом, торчащими ребрами и рельефным спинным хребтом; делается при болезни детей, когда они высыхают так, что видны одни ребра

y t y l y k ú — деревянная фигура человекообразного существа с звериным лицом, вздутым животом, торчащими ребрами и сквозным отверстием, идущим от шеи до промежности; делают при детском поносе и худобе; в верхнее отверстие кладут юколу, нижнее затыкают, чтобы понос прекратился

l a x: a p u k a n' i — пузырь сома, детская игрушка

n a j x á n g — деревянное изображение человека из обрубка прута в коре, игрушка

деревянное изображение собаки — обыкновенно служит игрушкой, но также для гадания, будут ли дети у матери умершего ребенка

первая добыча мальчика — высушенная шкурка птички, вешается перед домом

Охотничьи идолы, амулеты и божества.

xoralek: o sywyⁿ — идол, изображающий человекообразное существо; одевается в национальную охотничью одежду; на переднике — sigaxtá (паут), на спине zarza (змея); на змее имеется крючок, которым sywyⁿ задерживает сохатого и тогда охотник попадает в зверя. Змея — в роде остроги у sywyⁿ. Этот sywyⁿ помогает для охоты на сохатого, изюбря, медведя, но не на соболя; делают его по распоряжению шамана (с. Сусу)

k: halgamá — помогает человеку на охоте и рыбной ловле. Делается по указанию шамана, так как имеются k: halgama разной породы, живущие в воде, в тайге на небе и т. д.; форма k: halgama одинаковая, но размеры разные; делается всегда из тонкого леса (осины, тальника), из хороших пород не делают; делают фигуру с остроконечной головой, прямыми без ступней ногами, обычно не раскрашивают; когда его сделают и поставят в угол у дверей, шаман шаманит и обращается к k: halgama, чтобы он поселился в изображении: „Зачем тебе рыбу гонять от снастей, лучше тут сиди, тебя кормить будут!“ Его угощают водкой, окуривают, и когда поймают калугу, дают ему жабры; иногда на шею вешают маленьких k: halgama — его детей, которые вместе с ним гоняют рыбу, мешают хорошему лову; про k: halgama есть рассказ, что раньше („лет 100 тому назад“) он как человек жил, плавал по Амуру в лодке, но когда подъезжали к нему, он исчезал (сс. Сакачи-алян и Чольчи)

maglixiⁿ — поясной амулет охотника — связка из двух деревянных человекообразных фигур с согнутыми ногами, без рук, с остроконечной головой; одна из фигурок одета в соболий мех; по прибытии на место охоты кормят их; участия шамана не требуется

pouci — охотничий амулет — связка из двух человечков на нитке из сухожилий, с изогнутыми ногами; они гоняют соболей от охотника, поэтому и делают их изображения, которые кормят

seos'e — пара травяных человечков с руками и ногами; были подвешены на очаге; на них навешано по рыбьему (сазаньему) хвосту; они обыкновенно мешают ловить рыбу, поэтому делают их изображения и кормят — дают им в жертву рыбьи хвосты (с. Чольчи)

dyz: ifú — а) дух калуги — связка из двух человеческих фигур и двух калужин; изготовляются по совету шамана для удачной ловли калуги; б) деревянное изображение сазана, сделанное по случаю того, что хозяин поймал сазана с одним глазом; эту фигуру кормят, и это поможет удачному лову

naral — два sywyⁿ из травы, муж и жена; помогают ловить рыбу; им жертвуют после улова (кормят) плавники. Мужчина изображает предка дома, утонувшего в Амуре (с. Хунгари)

sekká — травяные фигуры, изображающие людей, с руками и ногами, муж и жена; изображают умерших без поминок: они не могут уйти в буни и мешают ловить рыбу; их вешают около двери или печки, привязывают ко рту рыбью кость, курят перед ними корнем табаку и просят не мешать, а сидеть в своем durⁿ — изображении

adó — человекообразная фигура, плоская или с круглым туловищем,

без рук, с согнутыми в коленях или с прямыми ногами, с остроконечной или округлой головой; adó — работник duunty — амулет охотника; его вешают в охотничьем балагане для счастливой охоты на соболей; adó — это кусок крови, предшествующий выходу ребенка при рождении, если он не выходит, ребенок умирает; он мешает охоте и поэтому шаман ему внушает, чтобы он сидел в изображении и не мешал

adoз:o:ni — домик adó; ado раньше был медведем, потом сделался бурханом, он всегда человеку делает худо — производит опасные внутренние болезни; при нем: 1) пара sekká — (м. и ж.), которых он посылает худо делать, 2) пара poз:a — духов огня, 3) ado ajá — черепаха ado, 4) ado lak:á — сом, 5) ado pikty — дети, 6) ado xuгýn — лягушка, 7) ado xango — карась, 8) funcelký — еж, 9) gesadá — одежда из стружек (с. Сусу).

sangi-mafá, sagdi-ama, endurʹ — хозяин неба, которому приносят жертвы в сезон охоты

sajk:a-mamá, sajxa-ynʹe — жена sangi-mafá а

ysixý — дети, помощники sangi-mafá

tujgý:— толстое дерево, на котором вырезано изображение sangi-mafá

toro — тонкие тальниковые шесты с изображениями

tajra — лабаз, на котором ставится жертвенная пища — sukdun

kysʹygyli — жертвоприношение во время охоты и рыбной ловли

nantra — табу охоты

Шаманство и загробный мир.

saman — шаман

samasal — шаманы. Три категории шаманов: 1) siurinku samán — умеющий лечить, 2) nemangti saman — умеющий поминки делать, 3) k:asati saman — умеющий в buni водить.

puddy, puda — изгнание беса

k:asá — большие поминки; ty — первая ночь; miaiboj elé — второй день; чimanalaчani третий день

ningmanз:i — малые поминки

tawugda — десять камней, употребляемых на первых поминках

panʹú — изображение для души покойника (душа-тень — panʹá; душа-отражение — oxsaj, uksuki)

mukdy — деревянная фигура, изображающая покойника на последних поминках

bogdó — фигура из соломы, с помощью которой шаман узнает на поминках о причине смерти покойника

naja sawuli — куски дабы, раздаваемые на больших поминках

yton — балаган, устраиваемый на последних поминках

dykз:yn — кормление panʹu на дворе на седьмой день после смерти; seroчa — место, где устраивают dykз:yn

na:— земля

dorkin — нижний мир

buní — подземный мир

buni daaní — дыра-вход в buni (букв. „устье“ buní); sysawuxy — серый гранит, dʹeliwuxý — красный гранит, — камни, которыми Xadó заложил вход в buní, чтобы люди не умирали

Mʹameldʹi — хозяйка buní, жена Xadó, первая шаманка, дочь Xa — начальника народа xa, один из главных sywyn, помогающих шаману везти душу в buní

Xadó, Xadú — хозяин buní, муж Mʹameldʹi, первый шаман, воспитанник Xa — начальника народа xa, один из главных sywyn, помогающих шаману везти душу в buní; полярная звезда (?)

З:u:lчu, З:u:lc'u, Dulчu, З:yulký, D'ulku — сын Xado и M'ameld'i, первый проложивший путь в buní, один из главных sywyⁿ, помогающих шаману везти душу в buní

Goranta, Guranta — один из главных sywyⁿ, помогающих шаману везти душу в buní; муж M'ameld'i (?)

Xrzyз:a — первый шаман (?)

siuldu-gasa — sywyⁿ солнца одна из девяти птиц, помогающих pan'a найти дорогу в buní

obibi, d'urulз:i, topto, goil go, warga, zaralз:i — третья, четвертая, пятая, шестая, седьмая и восьмая из девяти птиц, помогающих pan'a найти дорогу в buní

ukorop — водяная птица (гагара?), на которой шаман возвращается из buní

kengaiú — особый вид утки, на корой шаман отправляется на небо за душой ребенка

jalyngtäjga, jalatujga, jalangtyga, xongur-zagda — мировое дерево гольдов, где находятся детские души в виде птенцов

tondyr-xuruno — гора, где растет это дерево; находится на небе

чikчi munga — страна в dorkin'e, где на мировом дереве росли шаманские принадлежности

xori — название большой шаманской птицы, живущей на этом дереве

Одежда шамана.

dajчanga — шапка

xos'ja — передник

omol — пояс для передника

jangpá — погремушки

kачamá — перчатки; з:apagda — перчатки для касатования

curuktu — рога

gasa — утка

xui, aui — шапка с рогами

n'a:rmá, jerma — ремешок с узлами — потяги для собак; если много pan'a уводит, то 10–15 узлов, если мало — 5; привязывает ремень к шапке; ее держат сзади, как будто бы запрягают собак

kauraxtá — большой бубенчик между рогами шапки xui

xunguxtú — бубенчики по бокам

tyli, tolli — медный диск

gjazdá — головной убор шамана из стружек

davigda — шапка, употребляемая при детских поминках

ungчuxú — бубен; чiimi — хозяин бубна

gys-ii, gessel — колотушка

boló — посох шамана, употребляемый при больших поминках nek:xa mafa — набалдашник bolo с изображением современника трех солнц

Обычное право.

gijaⁿ — закон

bajta — суд

daj-bajta, yrgynзini-bajta — большой суд, n'uч-bajta — малый суд

marná — судья, „переводчик“

daxalamd'i — спутники судьи

beregde — жезл судьи

zangiⁿ — оратор, красноречивый человек (гиляцкое — xlaj-niwux)

tarчiná — старшина (с русск.)

lauzi — раб

Названия гольдских родов.

Axtanka
Byldy
Daxsur, Saxsur
Dunka
Kileng, Kileⁿ
Oninka
Pyrminka
Pussar, Possar
Tumali
Хузуг

Термины родства.

x a l a — род, фамилия
y m x a l á — сородич
m u x a l a f u — наш род
m'u x a l a f u f u i r i n i — в наш род принят
ɪ u w ý — меняться женщинами при браках
m a f á — старик
m a m á — старуха
x u s y n,i — мужчина
y k t y n i — женщина
p i k t y — ребенок, сын, дочь
x u s e-p i k t y — мальчик
a s' e-p i k t y — девочка
ami^{n} — отец
y n' e — мать
a g a — старший брат
n y u, n u k u — младший брат, младшая сестра
y u k ú — жена старшего брата, жена младшего брата отца
ó r o n — жена сына, жена младшего брата

Разное.

n a j — человек
m a n g a p a u s ú n a j — шибко хороший охотник
u l y n a j — хороший человек
b a j á n a j - - богатый человек
k y s i k ú n a j — фартовый человек
l o ч a — русский
g a u l e — кореец
x o t o n — город
e x o^{n} — селение
i r g y — селение
s u r u m b r i — грех
в а n' y x á — спасибо!
a j a — можно
y g d e — много
y j — этот
x ó l d y, x o l d y n i — эхо
g y r b ú — имя, название

ГРАММАТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ ПО ГОЛЬДСКОМУ ЯЗЫКУ.

В гольдском языке есть винительный падеж прямого дополнения на w a и предложный — на d o.

В них, как и в суффиксе множественного числа и в др., наблюдается h a r-monie v o c a l i q u e.

Винительный падеж, суффикс **wa**

m i n a j-w á u r i — я человека убил
m i o l u a-w a w u a x a — я свинью зарезал
m i m u-w ý o m ü r í — я воду пью
m i m o:-w á ч а р ч а m b i — я дрова рублю

Предложный падеж, суффикс **do**

з: o g d ó — в доме
h o t o n d ó — в деревне
m u d u — в воде

Творительный падеж, суффикс **d'i**

m'i ч а р ч а m b i m o: w a s u r e d' i — я рублю дрова топором (s u r ə — топор)
m i s a r a m b i s a r b i d' i — я кушаю вилкой (s a r b i — вилка)
m i u l p e a m b e x u r m a d' i — я шью иголкой (x u r m a — игла)
m o r y n d' i — на лошади (приехал)
u k u d' i, n y u d' i — с младшим братом (итти)

Отправительный падеж, суффикс **ti = si = чi**

m i ə n a m b e m i a g a d' i d u j e-t i (d u j e-s i) — я пошел с моим старшим братом в лес (m i a g b i — мой старший брат)

n'uanчi ənəxaчi exoⁿ-чi — они уехали в деревню
n'uanчi ənəxaчi xoton-чi — они уехали в город
n'uanчi ənəxaчi z:ogdiari — они вошли в дом
samaⁿ bun'i-чi egaчaxani pan'amba yndad'i (orond'i) — шаман в буни отправил душу на собаках (собаками; „на оленях" — „оленями").

Исходный падеж

mi d'id'iz:kai xoton-d'iad'i (exoⁿ-d'iad'i) — я уехал из города (из деревни)
naj xotond'iz'uxá — человек из города пришел
naj exoⁿ-d'izuxa — человек из деревни пришел
naj gordamo d'iчin — человек из села Гордамо пришел

Суффикс пребывания ku

yj durunⁿdó sywyⁿ-kú — в этом образе есть дух
yj dujedú jerganⁿ-kó — в этом лесу барс живет
yj dujedú oyjunⁿ-kú — в этом лесу зверь живет
yj z:ogdo naj-kó — в этом доме человек живет
yj sywyⁿdo pan'anⁿ-ku — в этом сywyⁿд уша живет

Суффикс множественного числа sal

beraⁿ — река	beraⁿ-sal — реки
xure — гора	xure-sel — горы
ogda — лодка	ogda-sal — лодки
z:o: — дом	z:o:-sal — дома
exoⁿ — селение	exoⁿ-sal — селения
mo: — дерево	mo:-sal — деревья
naj — человек	naj-sal — люди
yktyni — женщина	ykty-syl — женщины
xusin'i — мужчина	xusy-syl — мужчины
durunⁿ — образ	durunⁿ-syl — образа
samaⁿ — шаман	samaⁿ-sal — шаманы
loча — русский	loча-sal — русские
amваⁿ — злой дух, чорт	amваⁿ-sal — злые духи

Местоимение.

Единственное число	Множественное число
1. mi — я, мой	1. muy — мы, наш
2. si — ты, твой	2. suy — вы, ваш
3. n'uaчi — он, его	3. n'uaчi — они, их

Ассимиляция в притяжательных окончаниях

mi (bi в конце слов), mu — fu:
mi tytmчetbi — моя лодка
mi z:oi — мой дом
mu z:ofu — наш дом
mu xalafu — наш род
si z:oxsi — твой дом
n'uaчi z:oxчi — его дом
mi amimbi — мой отец

si amisi — твой отец
n'uavi amivi — его отец
n'uan' amini } это его отец
n'uan'i amini }
misin sogdata buxambi - я тебе рыбу дал
si (ti) min sogdata buxasi — ты мне рыбу дал

Глагол.

mi gavimbi — я купил
si gavisi — ты купил
n'uavi gavini — он купил
Настоящее время gad'li — я покупаю

sarú — кушай!	sauri — кушать
om'o — пей!	om'i — пить
auró — лежи!	auri — лежать
aurú — спи!	akpangoj — спать

Особенности гольдской фонетики и параллели с гиляцким языком.

Существительные оканчиваются на гласную, которая часто произносится так же, как носовая или просто с *n*, например, amba, ambaⁿ, ambaⁿ, что особенно часто бывает, когда прибавляется какой-нибудь суффикс, напр., множественного числа sal или суффикс пребывания ku и т. п. (сравни exoⁿ — деревня, exoⁿ-do — в деревне и т. д.).

Носовые гласные а, о, i. *Средние* между э и у (*ы*) собственно смешиваются произносится то одно, то другое; тоже о и у смешиваются.

Гиляцкое влияние — звук *k:*, напр., k:asati, водить в буни.

В гольдском, так же как в гиляцком, бывают изменения начальной согласной под влиянием предыдущих звуков.

Гиляцкий суффикс tox — dox в амурском наречии просто do — du: гольдское влияние — do суффикс места, напр., z:ogdó — в доме, mudu — в воде.

Неправильное спряжение в гиляцком языке: гиляцкие прошедшие времена всегда на гласную с ударением на конце; очевидно, гольдское влияние.

Сравните гольдские и гиляцкие местоимения:

1 л. mi (гольдское) — ni (гиляцкое)
2 л. si (гольдское) — vi (гиляцкое)

Третьи лица не важны в различиях, потому что прежде только первые два лица играли роль.

В гольдском 2-е и 3-е лицо сходны:
si amisi — это твой отец
3-е лицо тоже на si, напр., elesi — он стоит, tyysi — он сидит.
2-е лицо имеет также ti — si:
si xaj exondo bieti? — ты какой деревни?
gylyti, gylysi — хочешь.
Сравните с гиляцкими, где 2-е и 3-е лицо сходны.

Местоимения притяжательные mi (мой), si (твой) в гольдском языке не сливаются с существительными, в противоположность гиляцкому, напр.:

mi agad'i — с моим старшим братом
mi amimbi — это мой отец
si amisi — это твой отец

Числительные.

1. ymu. əmu	19. z:ua-xuju
2. z:ur, zur	20. xori, xory
3. ila	21. xori-əmu
4. dui	22. xorynz:ur
5. ton'ga	30. goti, gowi
6. n'ungu	40. dyxi
7. nada	50. sosi
8. zakpu	60. n'ungun'gu
9. xuju	70. nadyn'gu
10. z: ua, z'ua	80. zakpun'gu
11. z:ua-mu	90. xujun'gu
12. z:ò-z:ur	100. (ym) tangu
13. z:ua-ila	200. z:ur tangu
14. z:ua-dui	1000. (ym) minga
15. z:ua-ton'ga	2000. z:ur minga
16. z:ua-n'ungu	10 000. (ym) tumə
17. z:ua-nada	$^1/_2$ kalta
18. z:ua-zapku	$^1/_4$ kalta kaltani

Язык в с. Тыр — молитва на гольдском языке и гиляцкое влияние (повелительное наклонение).

Сравните следующие гольдские слова с гиляцкими: m o r y^n n — лошадь, o r o n — домашний олень, d u j e — лес, k u y g y — кузнечный мех, m a n g a — очень, шибко, t u x i — сани (x i — суффикс, напр., s e w u x i — s y w y^n).

Отдельные фразы.

si xaj gyrbú, si gyrbú xamačasi? — как тебя зовут?
si xaj gyrbusi, yj gyrbu xamačá? — это как называется?
si xaj xalá? — как твоя фамилия (род)?
si xaj gyrbǔ? — как твое имя?
na: ojalani z:o: bi — на земле дом есть
na: ojalani naj elesi — на земле человек стоит
ogda dolani yktyn'i tyysi — в лодке женщина сидит
yj mudu sogdatá bi — в этой воде рыба есть
yj z:ogdó gaule bi — в этом доме кореец живет
na:-fygení — под землей
mu doni — под водой (в воде)
mi e:magy najwá ulysiembi — я такого человека люблю
mi najwa ičuri — я человека увидел
su gijan ulýn — ваш закон хороший.

Отрывок текста.

Ama yn'e balчxan'i piktyn'i onyxyn'i mangbó solí exambadá xan'a ygde barí чawanki ynymi xon'é ygde barí, tawanki ynymi xoton barí, tynⁿ uly ykty barí tadù tyrí.

Отец, мать жили, сын поехал по Амуру вверх — селений очень много нашли. Дальше поехали, — очень много посмотрели; дальше поехали, — город нашли, красавицу девушку нашли, там жила.

НЕГИДАЛЬЦЫ

НЕГИДАЛЬЦЫ
ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННЫХ МАТЕРИАЛОВ

I.

РОДЫ.

По словам стариков с. Сеха (Sexà) все негидальские роды пришли с р. Тугуй-Тугур (Чумикан, Уда и т. д.). И теперь еще там есть негидальские роды. Они слышали про самàгиль (=самарги), живущих по Гарину (Gojin). На Амгуни они тоже были, „но это совсем другой народ".

Нясьхагиль (n'as'xagil) — первый род, пришедший сверху. Самое старое их селение — Сеха (Sexá).

Xala n'as'xagil пришел на оленях с Охотского моря, с р. N'a'asi, что за Аяном, тысячу лет назад. По другой версии n'as'xagil родился на Амгуни. Настоящие представители рода n'as'xagil будто бы находятся в с. Ым (Им); кроме того они же в Гуге (здесь еще имеются тунгусы и якуты), также на Каменной, но мало. Здесь же в Ыме еще есть род udán (два дома, а всего семь домов). Роды n'as'xagil и udán брачуются между собою, но есть жены тунгуски и гилячки. N'as'xagil будто бы всегда собак держали, а udán — раньше оленей.

Udán в качестве представителей народа называют себя тоже n'as'xagil. Первый будто бы пришел на Ым (1000 лет) сверху по Ыму с р. Гарина, сначала на оленях, потом оморочкой. Они раньше всегда оленей держали.

Повидимому, n'as'xagil было первоначальное племя, которое потом раскололось на много xalá. Но с другой стороны представители родов hatail, чамохоil и sigdan отрицают, что всех их называть можно n'ás'xagil и говорят, что лучше всего называть их élkan, élkan byinýn, na bginyn.

Род aimkan пришел с речки Aim, Якутской области, к верховьям Амгуни.

Предания о происхождении родов udan, xatail, чамохоil и sigdan.

Adoptio (т.-е. принятие в род) возможно только женитьбой на вдове того или другого рода — udan, xatail, чамохоil и sigdan: они малочисленны (xatail осталось три человека, sigdan — пять человек). Они все считаются один xalá; внутри этих родов брак не допускается. Они женятся на вдовах этих родов. Alaчmki у трех родов один, только у sigdan другое и другой

формы (toju наклонное). Случилось это благодаря женитьбе на вдовах. Предварительно они ulguчamí — договаривались. Это случилось давно.

По другому варианту они, оказывается, общего происхождения были с самого начала и никогда друг у друга жен не брали, и их xalá назывался xatail; потом разошлись в разные стороны.

Предания о происхождении рода tapkal.

а) На земле жила одинокая женщина. Однажды вылез из озера ximú и лег поперек порога.[1] Женщина, не заметив ximú, перешагнула через порог. После этого она забеременела, потом у нее родился мальчик. Когда он вырос, он где-то взял себе жену и отсюда произошел род tapkal.

б) Род tapkal давно-давно с Гарина пришел, там родились два человека от ximú. Они выехали потом на Амур. Один, старший, выехав на устье Гарина, убил xojú (самую большую утку), насторожил птицу по направлению вверх по Амуру, а ветер перевернул голову в обратную сторону. Второй брат так и поехал по ложному направлению вниз по Амуру и приехал прямо в Дальчжу. Здесь жили гиляки, переселившиеся в Sabax (теперь „Первый станок", 23 км от г. Николаевска; в последнюю оспу они все вымерли). Гиляки перешли на Wajdы. Они гилякам подарили медведя, и гиляки ушли. Гольдами они никогда не были. Собак всегда держали. Гиляки научили их собачьей запряжке. Медвежий праздник справлять сами от себя научились. Войны (waamaчiwi) были между родами. С гиляками тоже войны были, все из-за женщин.

Предание о происхождении рода n'as'xagil.

Amgun'-xyng (гил.), Ymgun'=elkan=xala n'as'xagil: давно-давно пришли тунгусы с вершины Амгуни. Первая партия двинулась; оленья шерсть упала и погодой унесло к устьям Амгуни, и задняя партия туда направилась (1896).

Предание о происхождении рода xatail.

У мыса был лиственный лес. У корня одной лиственницы однажды нашли мальчика, его воспитали, и он образовал род xatail. Родился xatail на Udyl. Их много было раньше, потом вымерли. Прадеды жили уже в Dalsá. Всегда собак держали.

Из рода inivankyn одна старуха осталась: ее род, живший на оз. Орель, весь вымер. Целая деревня Dukusí была, но еще в детстве этой женщины от оспы все вымерли.

[1] Ximú — большое мифическое животное, якобы живущее только в озерах, черное, проглатывающее целые лодки; по земле когда ходит, обжигает землю ходит по земле как змея.

Предания о происхождении человечества. 1) Сначала на небе жили один мужчина и женщина (n'as'xagil). Она родила сразу семь человек детей. Они разошлись в разные стороны, и разные языки сделались.

2) Хадава имел собаку. Когда она умерла, он взял ее ребро, и родилась девочка; от нее пошли люди.

3) Человек родился от листвéнницы; из вскипевшей серы родилась женщина. Она родила мальчика и девочку.

Племенная номенклатура. Для гольдов у негидальцев два названия:

1) Для гольдов от Большемихайловского до Хабаровска — ng'atku — „нерезанные“ (небритые) и goldы́х — для „резанных“ (бритых). 2) Ольчей также называют ngatku. 3) Гиляков называют giláxa, 4) Udyhe с двумя косами — olчán; китайцев — безразлично man'zú; корейцев — gauli; русских — ló:ча; тунгусов — yvynki; якутов — joxó.

Тунгусы амгунцев зовут n'egidal, гольды — orочon. Гольды называют их еще — xyngun'eny (амгунские).

Гиляки зовут негда Ry, обратно — giláxa; гольдов — goldyx.

II.

ИСТОРИЯ И БЫТ.

Собаководство. Негидальцы положительно утверждают, что собачья езда заимствована ими от гиляков, как и медвежий праздник для поминок. Раньше запряжка была гиляцкая, а теперь русская. Нарты также были гиляцкого образца. Сравни также с гиляцкой команду собакам: „Tax-tax! Xoj-tax! (вперед!), kaj! (направо!), чuj! (налево!)“.

Одежда. Раньше носили собачьи шубы, юбку (xoskan), также оленьи шубы, сохатиные шубы (мужчины), одежду из рыбьей кожи.

Передники только женщины носят. Одежда охотников тунгусского образца. Носили косу, лба не брили. Употребляют одеяла.

Жилища. Одно поколение тому назад делали еще землянки (xarandi); строили раньше зимние юрты китайского образца (фанзы), должно быть, под влиянием китайцев. Летом жили в берестяных жилищах. Орокский тип жилища khalmi. Делают и хамаран — xejranú.

На оз. Орель и Ыме имелись раньше и гольдские фанзы.

История. На оз. Орель живут тунгусы и якуты. Еще одно поколение тому назад было негидальское селение Dukuz'i (между Ым и Сеха́) и вымерло; род amun'kyn: Ники-

та из Сеха, 75 лет, из рода n'as'xagil рассказывал, со слов своего деда, что на зимовье давно-давно „ихние" жили, и начальник был „маньчжу". На мысе Красный Яр китайцы бросили котел; он пристал к горе дном кнаружи и превратился в камень. Русские с парохода отбили. „Старик Мойсейко мне сообщил, что там, где зимовье Красный Яр, китайское громадное селение было, и оно все погибло, едва два человека спаслось".

N'as'xagil ездил к китайцам и платил ясак соболем (1 человек — 1 собо ь). Когда n'as'xagil в китайский город приходил, то получал xalada (красный шелк), а ajimka(n) — gasinda (голубой шелк).

За Красным Яром по правому берегу книзу гора Хатах, от слова „хатапар" — „стрелять из лука далеко", так как, по преданию, негидалец попал с одного берега на другой.

Uil большая деревня была, лет двадцать назад все вымерли.

Проказы на Амгуни никогда не было. От проказы умер один человек на оз. Орель; недавно там были две фанзы; стали умирать.

Тунгусов негидальцы лучше понимают, чем гольдов; язык их близок к орочскому.

Негидальцы о гольдах; гольды лучше гиляков (те очень своих товарищей убивают).

Черепки находят возле зимников; их находили прямо на земле.

III.

СВАТОВСТВО И БРАЧНЫЕ НОРМЫ.

Пожилой (sagdi вуjу) сам едет, а молодой (xuangxan) просит пожилого ехать сватом. Когда сват приезжает, его угощают, затем говорят, торгуются, хитрят; наконец, соглашаются. Девушку не спрашивают: мать присутствует и ее veto действительно. Другие xala не вмешиваются. Невеста даже отсутствует. Договариваются насчет общей цены, задатка, сроков и пр. Кроме калыма, вручается большой собачий котел (lawani) жениха (ydinin).

В условленный день жених приезжает с отцом и матерью или сватом. Отец или сват угощает, говорит, жених должен сидеть смирно и не разговаривать. Участвуют в пиршестве только пожилые. Жених с невестой в этот день не разговаривают. Вечером, когда все расходятся и все собираются спать, отец и мать невесты указывают жениху ложиться на постель невесты. Поздно является невеста...

На другой день утром невеста уже приносит ему еду и называет его „мужем".

Провожают саженей 50, забирают женихов котел. Дают угощение для xala жениха. У жениха встречают. Котел невесты выносится на улицу, а котел жениха вносится за порог.

Женщина одной ногой наступает в наружный котел, другой во внутренний. Потом невестин котел отсылается. Когда рождается первый ребенок, тоже совершается обряд „топтания котлов", только котлы бывают поменьше размером. Церемония с котлами называется osilawi.

Девушка совершенно свободна до замужества, зато после — строго. Если отец узнает или увидит, не упрекает. Если забеременеет, тогда она называет своего andá и выходит замуж.

Предпочитают брать жену из рода матери, при этом, если человек бедный, то за половинную плату.

Раньше брали гилячек вследствие старинных связей (по принципу: человек женится на дочери брата матери). Теперь берут жен у тунгусов или у своих.

Из одного xala больше одной женщины взять нельзя. В случае смерти жены, можно взять из того же xala.

После смерти старшего брата на вдове женится сейчас младший, ждать не нужно; платит „мало-мало".

На жене младшего брата отца жениться нельзя.

IV.

РЕЛИГИЯ.

Алáчинки (Alaчinki). Alaчinki — место жертвоприношений и местонахождение всех богов. Каждый xala имеет свое alaчinki. Выбирают в тайге лиственницу tojó, гладко обтесывают ее и у подножья ставят два толстых чурбана dajami (=bujún bugá) и masi (=sangitu). На tojo вырезывают лица — dyygdy и устанавливают скульптурные изображения — sangiwi. Два маленьких изображения, идущих на небо — byjyxál. Другие изображения — kélgenki.

Толстые чурбаны у основания tojo — это настоящие bugá (buá) — главные хозяева. Их делают раз навсегда. Изображения на других tojo, повыше и потоньше, делают каждый год и приклоняют их к главному tojo (с. Самня). Тонкие палки xutý — дети: мужского пола с круглой головой, женского — остроконечные. У первых брови, щеки, рот, у вторых — рот и шея. Нижние masi и т. д. остаются деревню караулить, а верхние (на план-

kè) на небо уходят. Другие палки и изображения — это работники главного masi.

К лиственнице приперты тонкие козлы dylkuxaǹ — лабаз из березовых прутиков, который укладывают в виде настила (на двух парах прутьев с развилинами), а к ним приперты sewoki — каждый год (новая) пара, а впереди tojo без durun. Если убивают сохатого, то прибавляют sewoki с durun.

Через dyygdy передают распоряжения kélgenki, а от последних зависит передать ли распоряжения masi и dójomi, которые являются помощниками bugà. По значению своему (хотя они только помощники — „солдаты") они важнее самих masi и dojomi.

В тайге masi не делают, а только tojun и два kelgenki.

Жертвоприношения на alavinki. Когда делают alavinki, тогда бросают жертву солнцу и месяцу. Раньше приносили в жертву собаку, которую убивали дубинками, но никогда не ели. Жертву приносили masi и dojomi — „Kysiwo galawi buatki" — фарту просить у неба".

Перед охотой идут в тайгу и на лиственнице делают dujùn у alavinki sewyxinin — suli. Если четыре человека идут, то делают два больших sewoki и четыре маленьких (их дети). Ровно в полдень идут к tojo, приносят все принадлежности охоты (только ружья нельзя) и ставят их у подножья дерева, потом, после молитвенного обращения: Bugà, siwún, tejgani, omnainkán aixanzi mynyvy bikuxál! („Небо, солнце, полдень, луна, хорошенько нам найте жить!"); кланяются, и все участвуют в кормлении. Ставят на ночь самострел у подножья. Разводят огонь, кормят sewoki и потом кормят огонь (po ɯ á).

У огня находится изображение хозяина огня myjkudý и его жены — kutug:a.

Когда убивают сохатого, надо срезать подшейную кожу вместе с шерстью — xajiksan и повесить ее на дерево, „богу показать", иначе сохатый не будет ловиться. В этих волосах, которые всегда белого цвета, живет душа сохатого. Вырезывают маленький кусочек кожи, остальное приносят домой. Этим волосом вышивают орнамент — elgà. Вышивать elgà можно и надшейным волосом. От других зверей подшейного волоса не вырезывают. Тунгусы тоже вешают на дерево подшейный волос сохатого.

Убитого сохатого после охоты изредка приносят на alavinki, кладут на лабаз — dylkuxan, alavinki dylkuxán, нарезанное мясо, полголовы, тут же мясо варят, ставят tojó и делают на нем брови, щеки, рот, а с боков срезывают кожу отдельными пятнами. Каждый год (летом) прибавляют новые tojó.

Жертвоприношения дома перед охотой на соболя. Перед охотой дома устраивают alaчiwwi bugatkı — „кормить бога". Бога кормят один раз летом, один раз зимой (перед охотой на соболя). Накануне охоты варят будý, рыбью голову, готовят мось, водку. К столбу — tojgá ставят все жертвы — по одной чумашке на человека.

Раньше ставили деревянную фигуру masi, соответствующую malunzi или suli (джулы) у гольдов. Изображение домашнего masi делают в единственном числе (не все делают) и ставят возле большого столба — это домохозяин, караульный. Говорят такое слово: „Ajk:andi bik:'axal, yxyl ynupkaná, byinga lys wawkaxál" (сделай, чтоб было хорошо, чтобы не болели; сделай, чтоб зверя много убить"). Это говорят при бросании жертвы во все четыре стороны дома. В середину двери тоже бросают. Во всех этих местах сидит suli. Suli — первый человек, от которого все народы произошли.

В тайге перед охотой. По прибытии на место ночлега накануне охоты первый вечер обновляют очаг, зажигают огонь, кормят его и слово говорят.

По окончании церемонии у огня, съедают половину жертвоприношений, а потом остальное несут в балаган и сейчас же все съедают без остатка. Сидят, едят, пьют (лучше всего допьяна), сказки рассказывают, песни поют.

Если огонь — роза́, puzá (хозяин огня) утром трещит, то лучше на охоту не ходить.

Весенние и осенние жертвоприношения uje byynin = гиляцк. pál-niw — горному человеку и mula очà = tolniw — водяному человеку: первому и второму осенью, при первом льде, и весной, когда лед ломает, приносят жертву. Первому прямо на дворе бросают, а второму — в воду.

Первому говорят: „Ajakanzi kulupkuaxal! Osazi ixyl nixajà, ixyl enumkána!" Второму: „Ollowo wawkaaxàl".

У соболя есть хозяин; „он самый большой и самый черный соболь (luzu). Его человек видел, собаки гнались за ним. Увидев его внезапно, ослепнешь. Он человеку соболя посылает.

У сохатого хозяина нет. У белки и лисицы хозяина нет.

Во́рон раньше человеком был.

Гагара погоду предсказывает. Гагара помогает (у гиляков) лодкой ходить. Гагара плавает лучше утки.

Сом болезнь делает, сом лечит женские болезни, корь, глаза. Кукушкино перо примешивают к табаку для любви. Если кукушку убить, то под тем же деревом спать нужно: одно крыло подложить под себя, другим укрыться. Если жарко будет, — очень богат будет, если холодно — очень бедный будет. Кушать нельзя (в это время).

Чтобы ветер поднялся, — свистят; чтобы улегся, — стреляют стрелой с горячим углем, при чем стреляющего в ветер человека удерживают, как пьяного (страшат ветер).

Большие метеориты — предвестники болезни.

Медвежий праздник.

Медвежий праздник продолжается 8 дней. Посылают человека приглашать гостей, xala помогает кормить. Саженей в 100 делают дорогу и пускают нарту с избранными от разных хозяев собаками. Худую собаку выбрасывают и заменяют другой. На второй день еще пускают нарту, на третий тоже, пока, наконец, не делают окончательного выбора собак и пока не останется одна нарта. Ее опять пускают, пока три собаки только остаются. Тогда на этом кончают. Пускают этих трех собак на одной веревке; к концу веревки, чтобы не болталась, привязывают всякую материю, и когда все собаки одновременно прибегают, тогда кончают. На другой день на закате приводят медведя. Медведь ночует на месте медвежьего праздника. На рассвете народ идет туда, впереди идет хозяин. Стрелять в медведя может всякий чужеродец. Медведя не одевают, не ставят sewoxi. Убив, начинают резать; костей топором ломать нельзя. Потом добычу домой тащат. Голову кладут на нару; жертвоприношений не делают. Голову варят в самой юрте, как обычно, затем угощают; оставшиеся кости и голову собирают вместе и складывают в определенное место; там сруб делают. По бревну музыкальному (ty'mkawun) колотят. Женщинам голову, сердце и печенку кушать нельзя. Дети тоже головы не едят.

Медвежий праздник заимствован от гиляков, ибо „как кочевой народ может медведя держать?"

Медвежий праздник делают по-гиляцки и тоже в виде поминок.

Если в тайге убить медведя, маленький праздник делают, с музыкой и пр.

Медведю мстят за убийство человека: убивают двух медведей и без церемонии бросают.

Медведь не бог.

Смерть и похороны. Когда умирает человек, его окликают, потом укладывают на доску и в пятках кладут камень. Юрту обвязывают веревкой. Этот камень, когда умершего похоронят, остается на нарах, на его месте. Держат его столько дней, сколько дней покойный не ел перед смертью. Если меньше трех дней, камень в день похорон бросают на восток; во всяком случае больше пяти дней его не держат. Покойника покрывают старой одеждой. Вся деревня шьет похоронную одежду. Если умерший бедняк, то богатые и бедные помогают. Одевают покойников в следующие одежды:

1) sun — халат из материи, с elgâ — с орнаментом,
2) balgafun — набрюшник из кожи,
3) шапку лисью или шелковую,
4) сапоги из кожи сохатого.

Женщины плачут, угощают гостей других xala; своего xala не угощают. В изголовье ставят чумашку и туда кладут табак. Туда же ставят бутылки с водкой (свои и чужие), подносят ко рту покойника и угощают всех. Гроб делают и свои и чужие. Жена или муж распускают волосы. В гроб покойника укладывают в лежачем положении. С ним кладут копье, стрелки. Сверху гроб обшивают красной материей. Гроб ставят метрах в двадцати от покойника. Одевают покойника на дворе (жена или мать, муж, теща). Sewoxi не надевают. Хоронят каждого отдельно, далеко друг от друга. Xala не имеет общего кладбища. Через семь дней жена и с ней другие женщины (а если жена умерла, то женщины рода мужа) перед могилой разводят огонь, варят жертвенные кушанья и сыплют их кругом огня, потом остальное сами съедают, домой ничего обратно не приносят. После этого поминают, плачут.

На похоронах жена или муж отрезают у себя волосы сантиметров на десять и вешают на дерево.

Иногда женщина бросает пучок косы на могилу или завертывает ее в тальник.

Прежде негидальцы ставили гробы на весу на пнях.

Огупуг строили амбары и туда ставили покойника в двойном гробу.

Над могилой делают домик (негидальцы о гольдах).

Человека убитого хоронят в гробу, но гроб ставят прямо на земле. Утопленникам делают гроб из лодки, на которой их привезли.

Elgá раньше только для покойников делали. Тунгусы для покойника теперь не делают elgá, но раньше делали.

Душа. Душа умершего уходит в подземный мир (buni, buninkyn) — буни′. Ниже buninkyn есть еще земля — ulymачik. Когда душа помрет в буни, она уходит в ulymачik, а когда в третий раз помрет, она уходит на небо — n′angn′a. Там она долго живет и, наконец, перебирается в живот женщины, и родится человеком.

В буни′ человек живет как на земле, даже еще лучше. Если он там зверя убьет, душа зверя сюда придет, и человек зверя убьет. И обратно, если зверь тут будет убит, его душа на небо пойдет. В буни есть солнце и луна. На ночь солнце в буни уходит.

V.

ОМОРОЧКА (БЕРЕСТЯНОЙ ЧЕЛНОК).

Оморочки (omooчin, по-гольдски s:aj) негидальцы сами научились делать. Раньше оморочки бывали в 9—10 метров, поднимали три сотни кеты, целые семьи со всеми вещами. Тунгусы плохо делают оморочки, но делают сами; гиляки не умеют делать оморочек.

Изготовление оморочки. Три куска бересты длиною до 6 метров лежали распластованные; только края средней части были загнуты и продеты между планками (sim) бортов деревянными гвоздями (tipkyn).

Старик варил серу. Потом отверстия и менее надежные места заливал этой серой и заклеивал тонким листом бересты. После этого уложили дно длинной дранью (чully) из лиственницы. Затем вставили поперечные дранки (ity) из елки. Их целую ночь вымачивали и, чтобы удержать в согнутом положении, скрепили деревянным зажимом (s:awanngâ).

После этого в трех местах среднюю часть оморочки стягивают ремнями; между ремнем и берестой положено дерево.

Следующий момент — вставление между средними планками носовых планок (чilyxi), которые соединяют концами и завязывают; сгибают бересту в носовой части и укрепляют зажимами. Потом за концом этих планок оставляют свободно еще 15-20 сантиметров и срезывают кору по прямой линии. Этот конец захватывается посредине носовым выступом — a(r)ngâ, который заканчивается расщепленным концом на целых два метра. В начале расщепы делается обвязка и вкалывается деревянный гвоздь, проходящий через расщепу и оба края бересты. Затем расщепленные планки внутри скрытого острия краевых планок подрезаются и почти переломленные сгибаются и направляются по

наружному краю бортов. После нагревания бересты в носовой части лучиной из бересты, вся носовая планка закрепляется целым рядом зажимов и скрепляется деревянными гвоздями.

VI.

ТУНГУССКАЯ СКАЗКА, ЗАПИСАННАЯ НА АМГУНИ.

Отца у него не было, матери не было, только один мальчик, одна девочка. Долго жили, сколько лет, неизвестно, потом на охоту пошел мальчик, всякого зверя убивал, потом ходил, ходил, посмотрел оленя, его убил; оказалась самка. Шкуру снял, как раз полшкуры снял, потом услыхал с неба человеческий голос: „Я далеко пойду". Посмотрел, там три человека ходили.

Они спросили: „Ты что за человек?"

— Я здесь родился человек, отец нету, мать нету, только сестра дома.

Они: „Мы на море пойдем, там моря хозяин (lam уэ'enín) есть, к нему пойдем (его зовут З:alalgun). Наша деревня — где солнце рождается (siwu ju:nyn — рассвет). Ты к нам в гости приди. Три человека ушли, а он стал дальше шкуру снимать. Шкуру кончил, домой пошел. Домой пришедши, ничего не ел, уснул. Утром рано встал, сестра наварила, а он не хочет есть Еще ночь ночевал, ничего не кушал, его сестра говорит: „Ты почему не кушаешь? Ты чего такого услышал-посмотрел, что ничего не кушаешь?" Он ничего не отвечает. „Я — говорит — теперь далеко пойду". Только это слово сказал. „Мою одежду приготовь, мне далеко ехать". Еще одну ночь ночевал, потом утром рано встал, поел, надел все и пошел... Когда уходил, сказал: „Прощай!". Сестра заплакала: „Ты чего меня одну покинул?" Он говорит: „Не плачь, если хорошо пойду, скоро домой приду". Котомку сложил, пошел. Пошел, его олень дома остался (не хотел на оленях ехать), пешком пошел. Пошел, пошел, далеко ли, близко ли, сам не знает, куда пошел, на чистое, ровное, красивое место пришел. Какой-то здоровый большой зверь стоит. Тихонько подкрался, стрелять собираясь. Шибко близко подошел, зверь его заметил. Зверь сказал: „Меня не убивай, я не зверь, ко мне подойди". Близко подошел, его поймал. „На меня верхом садись". Когда сел, тот чуть не сбросил его на землю; он снова забрался. „Ты мне хозяином будешь (зверь сказал). Ты куда хочешь, мне скажи, я тебя тащить буду. Я не зверь, меня не промышляй, я не зверь, я конь". К рассвету его потащил. Сначала вниз потащил, потом вверх полетел. Они приехали. По-

смотрел, домашних оленей дорога (т. е. следов слишком много). Потом эту дорогу нашел, тут стал. Потом коня привязал к палке, стоит. Потом, когда привязал, лягнул его в грудь. Когда лягнул, весь конь деревянный стал. Дальше пешком пошел. Пошел, до многоягодной деревни (gasin) дошел; близко около деревни сел. Сидит, сидит, туда-сюда поворачивается, стал совсем маленький, чуть на ногах ходит. Пошел в деревню, к дому подошел, высокий лабаз есть, на лабазе человек стоит, туда мальчик забрался. Человек говорит: „Ко мне иди!" К нему пошел. Тот спросил: „Песни поешь?" — „Я песен не понимаю". — „Ничего, песни пой! — Я слыхал, что человек придет, из очень далекого места человек придет в это место, только такую сказку слыхал". — „Чего обманываешь, ты где такую сказку слыхал?" Мальчик обратно пошел, дальше пошел, туда-сюда бегает, посмотрел — в одном доме женщина сидит. Эта женщина его увидела, что он по берегу бегает. — „Ко мне иди"! Он в дом пришел. Эта женщина его кормила, разными блюдами его накормила. Мальчик после этого из-подмышки кушанье достал, ест. Женщина заметила. „Ты что кушаешь?" — спрашивает. — „У меня тут провизия есть". — „Покажи, что ты кушаешь, мне посмотреть надо". Показал: ягоды. Женщина это попробовала: „Слишком сладко. А где эти ягоды нашел?" — „Недалеко нашел, близко". — „Меня туда веди, посмотрю, есть ли, нет ли". — „Ну, пойдем туда". — „Далеко ли?" — „Совсем близко". Пошли, пошли. Женщина говорит: „Как далеко, шибко далеко". — „Ну, сейчас дойдем, где ягоды есть, уже близко". Довел ее туда, где одна палка стояла. Мальчик вскочить хотел: „Ты со мной на эту лесину, едем". Женщина боится. Мальчик за руку взял, туда взял. На вершину дерева забрал, на спине лесины с женщиной сели. „Теперь моя дума исполнилась". Ударил лесину, и сразу конь стал. Конь по старой дороге побежал. Женщина плачет: „Мой отец, моя мать, мой брат там остались". Мальчик не пускает, в свое родное место таскает. Домой приехал. Посмотрел, сестры нету, куда убежала, куда ушла, никто не знает. Жить стал в своем месте.

(Три верхние человека это женщины были и одна та, которую он украл. Она уже сосватана была).

НЕГИДАЛЬСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ.[1]

А.

Авori — имя собственное мужское
ачin — нет
Adunga — имя собственное мужское
agdy — гром
Aimkán — название притока Амгуни
Aimk:an — название рода
aja — хороший
aja вyjy — хороший человек
вoga aja — хорошее место
ajaki — водка
ajakta — сердитый, злой
ajat'is' — любить
Ajky — имя собственное женское
ajtyxýl — кричать
ajxan mynadiчixál — прощай!
alaчinki — место жертвоприношения; местонахождение всех богов
alaчivví; alaчivi вugatki; вyg:at alaчivi — кормить бога
alylym — сердиться
amajlá — пятый
amaxá — медведь
amвan — чорт
ami — отец
amngun вyinyn — амгунский человек
Amun'kyn — название вымершего рода
anda — друг
andoвalá — см. xandivilá
a(r)ngá — носовой выступ оморочки
ag:ó — бедро
asaitiwi — сватать
asajaчyn — сват
as'u, atí — жена
atáxi — паук
atpugda — нож для поделочных работ
attý — теща; жена сына тестя (см. evoxá)
atyxán — старуха (см. ytyxan)
at'myjgyly — глупый; at' = aчin
áwun, aun — шапка; шапка шамана
axaj, axi — старший брат; младший брат отца; вообще так младший зовет старшего сородича

В.

вазух — утро
вajan — богатый
вajвumkýl — подарить
вajпaxál — рыбу ловить
вalgafún — набрюшник из кожи
Bakú — имя собственное мужское
вахаччyfy, вахачер — здравствуй!
вeg:a — месяц
вi — я
вiaxán — речка (см. вyja)
вisin — да, есть
вivi — жить; вixyl — будь, живи!
Вовik — имя собственное мужское
вoga ajá — место хорошее
вogda — стрелка (к луку)
вolan — орнамент к нарукавникам
Bolda — имя собственное мужское
вongxo — маленькое бюстовое изображение духа, божества (муж. или жен.) из дерева
Borgo — имя собственное мужское
вu — мы
вua, вug:a — бог
вujun вug:a — (см. ajami)
Вuвuk — имя собственное женское
вuчa вyjé — покойник
вudýn — помирать
вujinmukdý — охотничья нарта
вujun — сохатый
вun'i, вun'ikyn, вun'inkun — подземный мир

[1] Следует отметить, что негидальский словарь был составлен в порядке алфавитном еще при жизни Штернберга весной 1926 года.

butún — проказа
butylkasyl — бутылки
buxaча (n) — остров
buxol, buxil, buxyl — дай! (гольд. — buru)
bygdi — нога
bygdyzi ginami — ходить пешком
byj — лук (гольд. — buri)
byjá — река (см. biaxan)
byja, byje, byjy, byi — человек; exun byinyn? — ты кто? amngun byinyn — амгунский человек; na byinyn — здешний человек; élkan byinyn — свой человек
byjyxal — изображения идущих на небо и через dyygdy передающих распоряжения kelgenki
bylači byja — добрый человек
bylytkyl — помогать

D.

dajami, dojomi — дух; божество (жен. пола); оно вместе с sangitu (муж. пола) восходит по toju на небо с просьбой к богу
Dakú — имя собственное женское
Dalzá — название селения
dankta — младший брат матери
davá — кета осенняя
Doka — имя собственное женское
dok:htó — чулки из оленьего меха
dólbondolynú — полночь
dolbondolynún — север, полуночная сторона
dolbonyu — почь
dolgó — палец средний
dolyn — средний
dolyndú — четвертый
doxál — сидеть
Dugá — имя собственное мужское
dujun — изображение (все равно чье); (гольд. — durun)
Dukuzi — название деревни (в настоящее время вымершей от оспы)
dygydlén — летать
dyin — четыре (гольд. — d'ui)
Dyki — имя собственное мужское
dyktyx — ящик деревянный для охотников-мужчин, с орнаментом на крышке
dyl' — голова
dylkyxan — лабаз
dynksyxyl — работать
Dyren — деревня у выхода в Амур устья Амгуни
dyry — стол
dyxyndu — шестой
dyygdy — изображение на tojo
D'eté — имя собственное женское
d'isykty — тальник

З.

zavoi byi — бедный человек
zajatyn — украсть
zalalgun — собственное имя „хозяина моря"
zan — десять
zangin — красноречивый человек, оратор, посредник в переговорах (см. mangán)
zan ymun — одиннадцать
zapkún — восемь (то же по-гольдски)
zavanga — деревянный зажим
zavaxál — взять
zo: — зимник
zul — два (гольд. zur)
zuly, zúli, — „главный хозяин", первый человек, от которого произошло все человечество; дух
zyfum — кушаю
zypkyl — кушать, есть
zypkaxyl — кормить

E.

ejxordá — орнамент зигзагообразный
ejva tajiljás — обижать
elan — три (также по-гольдски)
elan zan — тридцать
elga, ylga — всякий орнамент (тунг. — an'a)
élkan byinyn — свой человек (негидалец)
elkún — кета летняя
ema — какой; ema tyg:a bisis? — какого народа ты?

ésa — глаз
es'i — лиственница
etka — закон (тунг. — soxon)
Evan — имя собственное мужское
eviinyajá — ловкий
evoxá — теща (см. a'tty)
evyngkí, yvinkú — тунгус
Éxajku — имя собственное женское
exan'a — задница
exun byinyn? — ты кто?

F.

Fundax — имя собственное мужское

G.

gaaxi — ворона
gain — наголенники из рыбьей кожи
gajá — уключина
Gasín — селение, деревня
gasindu bisini — в селе жить
gatpaxál — стрелять из лука
gauli — кореец
gaxál — купить
gejvand-ypkuinýn — северо-запад
gejvanna liinyn — северо-восток
gesawún — колотушка шамана
gevul, geul — весло (см. sewul)
géxan — подбородок
gibчá(n) — козуля
gilaxa — негидальское название для гиляков
gojapty byjá — старый человек
gojgaxtá — борода
góldyx — негидальское название для гольдов („с выбритой передней частью лба", см. ngatku)
Golo — имя собственное мужское
goloján — звезда падающая
golyn — средний
gosinda — билет из голубого шелка, который получали Ajimkan, когда приезжали в китайский город с ясаком
govxu — сварливый
Gulyxán — Красный Яр
gusixán — орел
guxýl — говорить
Gyin, Gojin — р. Горин
gyjxyn — оспа
gynyxyl — ходить
gyn'ixyl — промышлять

H.

hak:toony — рубашка короткая, китайская
huktulasi — ехать на собачьей нарте (гиляцкого типа)

I.

iчixýl — показать, смотреть
iчym — вижу
ijún — олень
ikta (ikty) — зубы
iá-ilá — давать
imngamkan — черемуха
inej-byjé — живой человек
ini — язык
Inivankyn — название вымершего рода
ingmyulixyl — иголкой шить
ity — поперечные еловые дранки на дне оморочки
ivkán, iwkón — ложка для медвежьего праздника и для обыкновенного употребления, с орнаментом медведя и жабы (см. kutuvá)
ixán — песня
iyg:i — рога железные (к шаманской шапке)

J.

Javták — имя собственное женское
Jaxowчon — имя собственное мужское
jegin — девять (гольд. — xuju)
jemaxyl — гулять
Jovіká — имя собственное женское
Joi — имя собственное мужское
joxó — якут
jujчatkyn tyjgá — юго-восток
júmngy — изображение, которое делают при болезни груди
júwu — корь

K.

Karó — имя собственное мужское
kékta — связка каури

kelgenki — изображения, находящиеся на alaqinki
kilip — хлеб
kongǒ, kongou — шуба охотничья оленья, куртка, кафтан
kon'soxon — чумашка для посуды с орнаментом на бересте
koxoló — рукавицы из оленьего меха
kujuxán, kuixan — утка (см. xojú)
kulumux — чумашка (берестяная) цилиндрической формы для ложек и др. с резным орнаментом (утки)
kumpkýn — кружочки медные китайские на переднике женском (см. sala)
kun'su — коробка большая для посуды
Kúsy — имя собственное мужское
kusún byjé — крепкий человек
Kutú — имя собственное мужское
kutug:á — изображение жены хозяина огня
kutuvá — жаба, горная лягушка, орнаментируемая на ложке для медвежьего праздника (см. ivkan)
kyjzyxán — коробка (берестяная) для ягод с орнаментом
kykú — кукушка
Kylso — имя собственное мужское
kyltylkan — росомаха
Kymy — имя собственное женское
kymtuxin — кипеть
Kyní — имя собственное мужское
kyn'zú — чумашка берестяная для чашек (берется на охоту)
kys'i — счастье, дух счастья (см. k:omun)
Kyt'ik — мужское имя

K:

k:adag:an — столб, к которому привязывают медведя на медвежьем празднике
k:aj — направо! (команда собакам)
k:alys' — рог на одном конце палки к лыжам (см. t'yuvun) для съезжания верхом по твердому снегу
k:halty, k:halti — шалаш конусообразный
k:olok:oloǒji — скучный
k:omún — счастье, дух счастья (см. kys'i)
k:ongó — игольник с костяным орнаментом
k:otý — чашечка манегрская для ханшина
k:otó — см. xotó
k:xomalán — ковер из оленьей головы тунгуской работы

L.

lale — железо
lam — море
lam-yzenin — „хозяин моря"
lama-amyjdadún — третий
lamadybysí — второй
lawani — котел для собак (дается от жениха при сватовстве)
Laxongá — имя собственное мужское
lyxaná — рыба маленькая
lóča, lo:ča — русский
Lusu — „хозяин соболя", самый большой и самый черный соболь
Lulu — имя собственное мужское

M.

malundí — домашний, masi — домохозяин, караульный
Mamú — Амур
man — себя
mangasó — воротник из лапок соболя
man'an — шея
man'su — китаец
mangngan — красноречивый человек, оратор, посредник в переговорах (см. zangin)
Máora — имя собственное женское
Mári — имя собственное женское
masi, massi, ma:si — дух, божество (муж. пола)
Másі — имя собственное мужское
Matú — имя собственное женское
metaxa, metixa — шапка оленья

m i — я
m i j é — плечо
M i n d u k — имя собственное женское
m i n' n' i — мой
M i s i k — имя собственное женское
m i x a r i — деревянная березовая чашка для медвежьего мяса (см. n i x a r i)
m o — лес
m o ч o j é p — вернуть
m o j i n — лошадь (гольд. m o r i)
m o n y j i — медведь (маленький) (гольд. m o n o k: h o)
m o o — дерево
m o s' i n, m o s' s i — мось
m u — вода
m u d u x y — выдра
M u j a n ú — имя собственное мужское
m u l a о́ч а — морской дух, человек, „хозяин воды", утопленник (гиляцк. t o l n' i v)
m u n k a l — бить
m y j g a s í — ум
m y j g y n — тигр (имя)
m y j v u n, m y j e v u n — наголенники оленьи
m y j k u d a, m y j k u d y — изображение „хозяина огня"
m' e r k é — мерка (костяная) для кремневого ружья
m' e v u — город
m' e v u d u b i s i t i n — жить в городе

N.

n a в y i n y n — здешний человек (негидалец); самоназвание негидальцев (с. Дальджа)
n a a x ù — амбар
n a d á n — семь (так же по-гольдски)
n a s y p ú n, 'n a s a f u n, n a s a f u n — нарукавник мужской или нашивка на рукавице из волос лося на шелку для покойника
n a x á n — нара
N o n ó — имя собственное мужское
N o g i n' k a — имя собственное женское
n u l g i j é n — кочевой народ
n u l g i v i — кочевать
n u n g n g á n — он
n u n g n g a t y l — они
n y x ù, n y k ú — младший брат; младшая сестра; младший брат мужа вообще так старший зовет младшего сородича
n y n a x y n — ехать (см. g y n y x y l)

N'.

n' a n — тоже
n' a n g n' a — небо
n' á n k t a — елка
N' a s x a, N' a a s i — название речки у Охотского моря, за Аяном
N' a s' x a g í l — название рода
n' a s' k u n' — медвежий праздник
n' e g i d á l — название негидальцев, данное тунгусами
n' e n a k y n — собака
n' i n a n d y — шуба
n' i t k ù n — малый
N' i u ч i — имя собственное женское
n' i u k t y — волос
n' i x a r í — посуда для медвежьего мяса, с вырезанным медведем (см. m i x a r i),
n' o o m d i — первый
N' u l s i y á — имя собственное мужское
n' u n' ú n — шесть
n' u n g g n' a x i — гусь

Ng.

n g a l á — рука
n g a l á s a v a x a x á l — рукой взять
n g a l ý s — бояться
n g á t k u — негидальское название гольдов „с выбритой передней частью лба" (см. g o l d y x) и ольчей
n g y n y m — ходить (см. n y n y x y n, g y n y x y l)

O.

O d o k: ó — имя собственное мужское
o z i-l a v i — обмен котлами (во время свадьбы)
o g d a, o g d y — лодка (тунг. — t y m k a n)
o g d y t y v a ч y n — сидеть в лодке
o g d a n — летник (берестяной дом)
o j в á x a — рубаха

ojin — двадцать
Ojil — Орель (озеро)
ojón, ojan — олень
olчan — негидальское название для удэхэ („с двумя косами")
olli — ворона
ollό, allo — рыба (тунг. — ol'do)
Olokó — имя собственное мужское
omkál — курить
omoovín — оморочка (гольд. sai)
onmú — наружная часть кисти
ontá — обувь короткая из оленьей или рыбьей кожи
ón'axán — палец указательный
ong — да
ongk:án, ongxán — ложка маленькая, орнаментированная, для медвежьего праздника
ongoxto — нос
ooxál — строить
oppá — мука́
orочon — название негидальцев, данное гольдами
osa вуje — злой человек
osyktá — звезда
otellán, otellyn — умный
otón — посуда для кормления медведя
oxojó — горбуша

P.

Pisanky — имя собственное женское
rozá — „хозяин", дух огня
Prau — имя собственное мужское
pusi, puza — бог огня; посланник богов (см. rozá)
puxuma ynmú — нашивка на передки сапог покойника из лосиной кожи, орнаментированная волосом лося
puxumá untá — сапоги похоронные с сохатиным орнаментом
pukчugdi — „хозяин изюбря", человекообразное, горбатое существо
pvktyraaxyl — стрелять из ружья
pyktyrau — ружье вообще и ружье кремневое
Pyty — имя собственное мужское

S.

Saaká — имя собственное мужское
sagdi вyjý — пожилой человек
sajyk, sa'juk — чемодан тунгусской работы; переметная сума
Salá — селение
salá — передник женский с медными китайскими кружочками (см. kumpkyn)
samágil (samargi) — название рода
Samn'a — название деревни
Samniky — имя собственное женское
sangitù — фигура деревянная, изображающая masi
sangivi — изображение masi резное
sangnga — протока
Saporó n — имя собственное мужское
sekta — тальник
seli — панцырь пластинчатый, который давали в счет калыма
Senangénu — имя собственное мужское
Sexa (см. S'exa)
sewúl — весло кормовое
si — ты
Sičkin — имя собственное мужское
sién — веревочка с перьями орла (см. gusixán), по которой sangitu идет на небо
sigdan — название рода
siltyx — сумочка для кремня и трута
sim — внутренние планки бортов оморочки
sin'n'i — твой
siwun — солнце
sìxatyma — особый вид орнамента на ivkan'
sosax — подставка для ружья
soxmalad'idixyl — прощай!
solaxi — лисица
songktá — глубоко
Sorkú — имя собственное мужское
su — вы
Sudar' — имя собственное мужское

sugdy — жертва (гольд. sugdú)
sukduчə — жертвоприношение
Sulbasá — имя собственное мужское
sun — халат из материи с орнаментом
sun'kto (см. songktá) — глубоко
suxy — топор
suxy xogniхál — рубить топором
sykki — червяк
syktawún — одежда похоронная с шелковым сохатиным орнаментом (см. чúngojo)
syle — железо
Syngtexú — имя собственное шамана в Усть-Амгуни
synggi — зять
syg:yp — соболь
Sytanú — имя собственное мужское
syvúntyjganý — юго-запад (см. tykчatkyn, dolynýn)
sywovojyn — главный дух-покровитель шамана (гольд. ajami)
sywuxi, sewoxi, sewoki, suvuxinín, sewuxi — дух; божество; изображение духа, божества (гольд. sywyng)
sywujúunyng — восток, рассвет
sywúntykynýn — запад

S'

S'amn'a — название селения
s'epun, sepun, séjpun — наушники
S'exa — название деревни
s'iasvx — сумочка для трута и кремня
s'iksy — вечер
s'ilúxýl — пить

Ш.

Шolbun — имя собственное мужское
Шoondyn — имя собственное женское

T.

Tagda — имя собственное мужское
tag:jag:in — веселый
tajxuldiu — хозяин рыбы
talgoxí, talguxí — нарта; náddi talgoxi — гиляцкого типа нарта; lочadi talgoxi — русского типа нарта
talín — чашечка японская; подставка для ханшина
talú, tallo — береста (тунг. kiva)
talyngun — сказка
tamdoxó — шапка женская зимняя из меха собаки, крытая китайским шелком
tangu — сто
Tapú — имя собственное мужское
tapk:ál, tapk:ag:il — название рода
Taskun — имя собственное мужское
tax-tax — вперед (команда собакам) (см. xoj-tax)
taxoчyn — шаманить
Taxtyn daptunin — устье Тахтинской протоки
taxtú — амбар
temaná — завтра
tipkýn — деревянные гвозди
tìpun — подушка
t'impkan — копыто сохатого
tojo, tojga, toju, tojuxan, toro — гладкая обтесанная лиственница, высокий шест, дорога, по которой ajami и другие sevoxi ходят на небо. Alaчin tojun (см. aláчinki)
Tokto — имя собственное женское
toktoxól — рубить ножом
tolkin — сон
ton'ngá — пять (так же по-гольд.)
Toraná — имя собственное мужское
tog:o, towo — огонь
Tugur — р. Тугур
tuj — земля, подземный мир
Tundyk — имя собственное женское
Tusyxy — мыс; название деревни у устья Амгуни
tygyhal — садиться
tyjgá — юг
tyjgy sinamì — ходить скоро
Tykún'a — имя собственное женское
tykчatkyn-dolynyn — юго-запад (см. syvuntyjganý)

tyluyj — вчера
tymkavún — бревно музыкальное, по которому колотят на медвежьем празднике
Tyngará — имя собственное мужское
tyngyn — грудь
Tyrin — с. Тыр
tyuvun — палка к лыжам с кружочком (см. xyngura) на одном конце и с рогом (см. kalys') на другом
tywuktý — ягоды

U.

u: — наконечник орудия для обработки кожи
udan — название рода
uddin — ветер
Udyl — озеро Удыль
Usak:án — имя собственное мужск.
ugdý gynajép — ехать на лодке
uglaxàl — спать
ugnixal — рубить (см. xugnixyl)
Uil — название деревни (в настоящее время вымершей)
ujaxán — гора (так же по-тунгусски)
uje (ujy) — гора
uje vyjen'in — горный дух, человек, хозяин (гиляцк. pál niw)
ujkyli — халат женский из сазаньей кожи, с орнаментом и побрякушками
ujykýn — коробка круглая для табака с орнаментированной крышкой
ulgačami — договариваться; вести переговоры; заключать договор; беседовать; разговаривать
ulix ýl — шить (иголкой)
uly — мясо
ulykyl — копать
ulymačìk — земля, находящаяся ниже vuni
umkyl — послать
ungtuún, ungtuwún — бубен
un'naxy, unnixi, ungnixi — наголенники
updy — земля (поверхность ее)
usinýn — налобник (лечебный амулет) из материи
után — балаган зимний
uxangngi — гагара

V.

vasal — убивать, wačaw — убил
vaamaviví — война
veča — особый вид орнамента с кругами на ivkan

X.

Xači — имя собственное мужское
xagdún, hakdun — зимник
xajiksán — подшейная кожа (с шерстью вместе)
xalá — род
xalada — билет из красного шелка, который получали n'asxágil, когда приезжали в китайский город с ясаком
xalgytý — орнамент (со швом, кажущимся боковым оттого, что иголка проходит через натянутую нитку)
xamá! — молчи! (гольд. — xymy)
xamanap — стрелять из лука далеко
Xamax — название горы ниже Красного Яра, от слова xamanap — стрелять из лука далеко
xamú, xangú — мелко
xandivilá — рис (см. andobalá)
xan'an — душа, отражение, тень
xaŋgn'á — ладонь
xarandi — землянка
xa:sun — изюбрь
Xatá — имя собственное мужское
xatail, xatagil — название рода
xavká — горло
xejranú — тип гольдского жилища xamraná
ximú — мифический змей
xo — сосуд медный для ханшина
xodaskái — продать
xoj-tax — вперед! (команда собакам) (см. tax-tax)
xojá — лоб
Xojgačán — имя собственное мужское

хojú — хозяин уток, самая большая утка (см. kujuxán, kuixán)
хojungnyn — палец большой
хomtón — крышка
хos'kán — юбка (из собачьей шкуры)
хotaxán — кисет кожаный с бусами
хotó, k:otó — нож
хохán — сумочка мужская, оленья, замшевая; кошелек
хохón — сумка (большая) для табака из рыбьей кожи, с орнаментом
хuangxán — молодой (человек)
Хugdyngà — имя собственное мужское
хugn'ixyl — рубить
хujàn — тайга
хujukyl — варить
хuliliyn'emí — ходить на шестах
хulim — ходить
Хulongu — имя собственное женск.
Хurá — имя собственное мужское
хutý — тонкие палки, изображающие работников главного masi
хutý, хyty, хuta — мальчик, ребенок, жена младшего брата (зовет мужчина), сын младшего брата
Хyn'ika — имя собственное женское
хyjki — штаны
хymчira — обутка оленья с подошвой из сохатины
хymún — рот
хýngura — кружочек на одном конце палки к лыжам, чтобы спускаться с горы по мягкому снегу (см. t'yuvun)
хynзýn — колено
хyngun'enú — амгунский (название негидальцев, данное гольдами)
хys'in — ручка ножа орнаментированная
хýsy — язык

Ч.

чalвan — береза (см. tallo, talu)
чamoxoil, чamoxogil, чamokogil — название рода
чeliхá — зимнее стойбище селения Дальджа
чilyxi — носовые планки оморочки
чimkán — мизинец
чimkan axanyn — палец безыменный
Чokki — имя собственное мужское
чok:чag:il — название рода
чongo — название игры = гиляцкой игре чong, в которую играют только в селениях Дальджа и Самня
чully — длинная драпь из лиственницы, настилаемая на дно оморочки
Чumixán — название мыса на озере Удыль
чùngojo — орнамент шелковый на похоронной одежде (см. syktawun)
чufkán — птица
чuj — налево! (команда собакам)
Чuxaj — имя собственное мужское

У.

yчixú — зеркало.
man yчivvi — себя посмотри (см. iчixyl)
ydyl — ветер
yзыхы — хозяин
ygdyngý — большой
ydi — муж
ydinyn — жених
ygý — жена старшего брата (зовет мужчина)
Ykdyxý — имя собственное женское
ylвýn — крыша
yl'inyn — тетива (из сухожилий сохатого)
Ym Em — название реки, притока Амгуни, и селения
Ymikú — имя собственное мужское
Ymnggun, Ymún, Emún — Амгунь
Ymngun daptunyn tusyxý — Средняя деревня в Усть-Амгуни
Ymngun, daptunyng (ymún daktuni) — Усть-Амгунь
ymokto — все равно

y m u g d ý — живот
y m u k ч a n — один
У m ú n d á: k t u n i — Усть-Амгунь
y m ú n m e i n g y n — тысяча
y m ú n t a n g ú — сто
y n á — старший брат матери
У n d y k ý — имя собственное мужское
y n m ú — передок сапога
y n ý — старший брат мужа
y n y x í — обшивка шелковая с орнаментом на ножны покойнику
y n y n g d o l y n ý — полдень
y n y n g n g ý — день
y n' a x á n — жена старшего брата отца
y n' i — мать
y p á, a p á — старший брат отца
y s' i — сегодня
y s' i m — я не есмь
y t k i — тесть, сын тестя
У t u k a n — имя собственное мужское
y t y x á n — старик (см. a t y x a n)
y w y n k i — тунгус
y x í — старшая сестра; жена младшего брата отца; жена старшего брата (зовет мужчина)
y x y l ý — нашивка на налобнике (см. u s i n y n) в виде двух человек (мужчины и женщины) из оленьей кожи

ГРАММАТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ ПО НЕГИДАЛЬСКОМУ ЯЗЫКУ

1. Образование множественного числа.

	Единственное число	*Множественное число*
Бутылка	b u t y l k a	b u t y l k a - s y l
Весло	g e u l	g e u l y - s y l
Гора	u j y	u j y - s y l
Дерево	m o o	m o o - s a l
Зимник	x a k d u n	x a k d ú - s y l
Лодка	o g d a	o g d a - s a l
Медведь	a m a x á	a m a x a - s y l
Ребенок	x u t y, x u t ú	x u t y - s y l, x u t u s y l
Русский	l o ч a	l o ч a - s y l
Рыба	o l l ó	o l l o s o l
Сохатый	b u j u n	b u j u - s y l
Шапка	a u n	a u - s a l

2. Склонение.

Винительный падеж.

B i i c y m a m a x a - w a — я вижу медведя
B i i c y m a m a x a - s y l - b a — я вижу медведей
B i i c y m b u j u n - m a — я вижу сохатого
B i i c y m b u j u - s y l - b y — я вижу сохатых
B i i c y m b y j a - v a — я вижу человека
B i i c y m b y j y - s y l - b a — я вижу людей
B i i c y m l o ч a - v a — я вижу русского
B i i c y m l o ч a - s a l - b a — я вижу русских
B i z y f u m k i l i p - a — я ем хлеб
B i z y f u m m o s i n - m a — я ем мось
B i z y f u m o l l o - w o — я ем рыбу
B i z y f u m o p p a - w a — я ем муку
B i z y f u m u l ə - w o — я ем мясо
B i z y f u m x a n d i v i l a - w a — я ем рис

Дательно-местный падеж.

g a s i n-d u b i s i m — в селе живу
m′ e v u-d u b i s i t i n — в городе живут
m i n-d u b u x o l! — мне дай!
m o-d o — в лесу
n a x a n-d u — в тайге
s i w u n-d u — на солнце
t u j-d u — на земле

Дательно-местный падеж с послелогами.

d y l a a d u n — на голове
d y r y a a d u n — на столе
h a k d u n d o d u n — в доме (зимнике)
m o a a d u n — на дереве
m u-d o d u n — в воде
o g d a-d o d u n — в лодке
t a x t u-d o d u n — в амбаре
y l b y n-a a d u n — на крыше

Направительный падеж.

B i x u l i m h a k d u n-t x i — я иду в дом
B i x u l i m m o o-t k i — я иду в лес
B i x u l i m x u j a n-t x i — я иду в тайгу

Исходный падеж.

m o-d u k y j — из лесу
x u j a n-d u k y j — из тайги

Творительный падеж.

a m i n d i — с отцом
a x i n-d i — с братом
b i s y f u m o n g x a n-d i — я ем ложкой
b y j-d i — из лука (стрелять)
b y j i-d i — с человеком
e l k a n-d i — с негидальцем
k o t o-d i — ножом
m i n-d i — со мной
p y k t r a w u n-d i — из ружья (стрелять)
y n i n-d i — с матерью

3. Местоимения и притяжательные окончания.

Единственное число	*Множественное число*
1. b i — я	1. b u — мы
2. s i — ты	2. s u — вы
3. n u n g n g a n — он	3. n u n g n g a t y l — они

m i n d u — мне, m i n d i — со мной
m i n′ n′ i — мой, s i n′ n′ i — твой, n u a n g y n y n — его
m i n o g d e-w i — моя лодка
s i n o g d a-s i — твоя лодка
n u a n o g d a-n′ i n — его лодка
m i n a x e-m i — мой старший брат
s i n a x e s i — твой старший брат

4. Спряжение.

Настоящее время.

1. b i x u l i m — я хожу	1. b i s y f u m — я ем
2. s i x u l i s	2. s i s y f u s
3. n u n g n g a:n x u l y n	3. n u n g n g a n s u p ý n
1. b u x u l y v ù n	1. b u s y p u ù n
2. s u x u l y s ù n	2. s u s y f u s ù n
3. n u n g n g a′ t y l x u l y (a:)	3. n u n g n g a t y l s y p y (a:)

Прошедшее время.

1. bi xulʏáw	1. bi зурʏáw
2. si xulʏás	2. si зурʏás
3. nungngan xulʏán	3. nungngan зурʏán
1. bu xulʏawún	1. bu зурʏawún
2. su xulʏasún	2. su зурʏasùn
3. nungngatyl xulʏatyn	3. nungngatyl зурʏatyn

Будущее время.

1. bi xulзáw	1. bi зурзáw
2. si xulзás	2. si зурзás
3. nungngan xulзán	3. nungngan зурзán
1. bu xulзawùn	1. bu зурзawùn
2. su xulзasùn	2. su зурзasùn
3. nungngatyl xulзatýn	3. nungngatyl зурзatyn

Повелительное наклонение.

зур-kyl — ешь!

Глагол быть, жить — bivi:

bisim — есмь, bisis — еси, bisin — есть, да, bisitin — суть, bixyil — будь, живи!

АИНСКАЯ ПРОБЛЕМА

АИНСКАЯ ПРОБЛЕМА

I.

Вопрос, кто такие айну, с очень давних пор вызывал к себе совершенно исключительное внимание европейцев. Первое, что поразило в айну и сразу окружило это племя покровом крайней таинственности, это их резко выраженная мохнатость и в особенности богатый растительный покров на лице (табл. VI, рис. 1—2). Для европейца, среди океана монголоидных народов, характернейший признак коих — скудная растительность на лице, встретить на уединенных островах маленькое племя с типичной особенностью кавказской расы — представлялось величайшей загадкой.

И первое заключение, которое было сделано, это то, что айну таинственный обломок нашей собственной расы. До сих пор еще любят повторять то, что было высказано в начале прошлого столетия Головиным, будто бы айну удивительно напоминают русских крестьян, равно как в России приходится часто слышать, что старики айну напоминают лицом Льва Толстого. Впрочем, такое же сходство с лицом Льва Толстого многие находят и в лицах стариков австралийцев.

Антропология уже давно стала отрицательно относиться к таким поверхностным сопоставлениям. Еще покойный профессор Д. Анучин в 70-х годах прошлого столетия, путем измерений черепов и скелетов, равно как на основании наблюдений над живыми, доказал, что, на ряду с волосатостью, айну проявляют в своем физическом типе черты, совершенно отдаляющие их от кавказских типов. И достаточно бросить беглый взгляд на аинских женщин с их явно монголоидными чертами, чтобы отбросить всякую иллюзию, что это представители кавказской расы. Тем не менее, вопрос, чему приписать волосатость айну и с какими другими этническими группами приходится генетически связывать их на основании этого бросающегося в глаза признака, остается столь же темным, как и раньше.

Правда, известный исследователь народов Амурского края, академик Шренк, ссылаясь на показание Рихтофена, кон-

статировавшего в Корее наличность бородатого типа, выставил гипотезу о том, что айну генетически связаны с корейцами и из Кореи переселились на Японский архипелаг. Но эта гипотеза не встретила сочувствия.

Характер роста волос у корейцев совершенно отличен от аинского, уже не говоря о целом ряде других важных антропологических и культурных отличий. И чем больше знакомились с айну, тем вопрос все больше и больше затемнялся.

Когда признак волосатости не привел к удовлетворительному решению, ухватились за другой признак — языковой. Но оказалось, что и в языковом отношении айну стоят столь же изолированно среди окружающих их народов, как и в антропологическом. Действительно, ни лексически, ни морфологически язык айну ничего общего не имеет с языками урало-алтайскими, ни даже с языками их соседей, палеоазиатов. Тогда стали пытаться найти генетическое родство аинского языка с другими более отдаленными группами языков. Но и эта попытка кончилась таким же разочарованием, как и попытка в антропологическом направлении, ибо генетическое родство аинского языка стали находить в самых далеких друг от друга группах языков, начиная с индоевропейских и с языков юго-восточной Азии и кончая североамериканскими и даже баскским. Получились при этом курьезы, в роде известной классификации Фр. Миллера, который в генеалогическом порядке отнес айну к группе гиперборейцев, а в лингвистическом — к народам юго-восточной Азии. Когда же в аинском языке был открыт элемент моносиллабизма, явился большой соблазн сблизить аинский язык с китайским. Но и эта попытка окончилась неудачей, так как, не говоря уже о радикальном различии в характере моносиллабизма, в характере обоих этих языков, против этой гипотезы говорило полное различие этих двух народов как в антропологическом, так и в культурном отношениях.

Далее были сделаны попытки решить вопрос на основании того или иного характерного культурного признака, главным образом, на основании наличия медвежьего праздника у айну. Но и тут получились самые противоположные мнения. Одни находили, что так как наибольший церемониализм этого праздника проявляется у айну, то они должны быть признаны основателями этого ритуала, связанного с северным культом медведя, и потому должны считаться аборигенами севера; другие, как Тории, наоборот, на том основании, что медвежий праздник неизвестен на

Курильских о-вах, а только на Сахалине и Ессо, делали тот вывод, что айну пришли с юга, а медвежий праздник они заимствовали от гиляков.

Вопрос о происхождении айну еще больше запутался благодаря спорам, возникшим в связи с находками неолитической культуры и остатками человека этой эпохи на территории айну. Эти находки, как известно, привели к двум противоположным мнениям. Одни ученые того мнения, что неолитическими обитателями жилищ (pit-dwellers) были айну, другие, как Tsuboiu (Цубойю) — что это были представители другого народа — которые были вытеснены айну на север.

Нынешнее состояние аинской проблемы можно охарактеризовать словами известного ориенталиста Б. Лауфера, которыми он кончает свою статью об аинской системе счисления (Vigesimal and decimal system in the Ainu Numerals): «Мы имели уже», говорит он, «достаточно теорий и фантазий относительно айну, пора взяться за факты» (Journal of American. Oriental Society, 1917, v. 37, p. 208), хотя, к сожалению, и сам Лауфер для своего решения проблемы никаких фактов не приводит.

Основная причина, почему аинская проблема остается до сих пор столь темной и решается столь различно, заключается в том, что каждая из выдвинутых до сих пор теорий пыталась решить вопрос на основании одного какого-нибудь признака, — одни антропологического habitus'a, другие — лингвистического, третьи на основании одного какого-нибудь культурного признака.

Но что может дать такой антропологический признак, как бородатость, когда типы с такими признаками можно найти одинаково среди индо-европейцев, иранцев, семитов, австралийцев и т. д.? Или что может дать, при нынешнем положении языковой палеонтологии, сближение морфологических признаков, которые при желании легко найти в самых различных языках, если такое сближение косвенно не подтверждается другими данными, историческими, географическими и, в особенности в данном случае, этнографическими?

Если аинская проблема может быть хотя и не окончательно решена, но, по крайней мере, правильно поставлена, то лишь на основании всей совокупности признаков как антропологических и лингвистических, так и в особенности на основании комплекса материальной и духовной культуры.

Попытку в этом направлении я и намереваюсь сделать в настоящем докладе.

II.

Первый вопрос, который приходится решать при анализе аинской проблемы, это вопрос о том, откуда естественнее всего предполагать направление переселения айну на Японский архипелаг?

Возможны три предположения: 1) либо с ближайшего материка Азии, 2) либо с севера, со стороны Камчатки, через Курильские о-ва, либо, наконец, 3) с юга, морским путем, как двигались с острова на остров малайцы, вплоть до Формозы и Филиппинских о-вов.

За переселение с континента, и именно со стороны Сибири, высказался очень решительно не кто иной, как Б э ч е л о р. Такова, по крайней мере, последняя гипотеза его; раньше он высказывал и другие мнения. Так, в 1901 г. он считал аинский язык арийским.[1] С 1905 г. (о других позднейших гипотезах его если таковые были, мне неизвестно) он считает аинский язык ближе всего стоящим к китайскому, и потому полагает, что айну первоначально пришли на Японские о-ва через Амурский край или Сибирь. Главный аргумент его гипотезы сводится к нескольким географическим названиям в Сибири, каковы Охотск, Томск, Ока, Енисей, Обь, Камчатка, которые он считает аинскими словами. К сожалению, аргумент этот не выдерживает даже самой элементарной критики. Прежде всего, совпадение звуков в географических терминах на протяжении чуть ли не всей Евразии вообще ничего не доказывает, ибо совпадение может быть и чисто случайным. Но, в данном случае легко доказать, что термины эти — коренные слова урало-алтайских языков. Достаточно одного примера: именно, что термин Охотск, который Б э ч е л о р считает аинским, термин чисто тунгусский. На тунгусском языке *okhota* значит «река», а город Охотск русскими назван по этой реке.

Но если бы даже такие географические названия как Томск, Ока, Енисей, Камчатка были действительно аинского происхождения, то из этого следовало бы, что айну некогда занимали всю Сибирь, более того, даже Европейскую Россию, и, следовательно, нужны были тысячелетия, пока они могли бы добраться до Японских островов. Такой долгий период должен был бы оставить серьезные следы в языке и культуре как самих айну, так и народов Сибири, чего мы в действительности не находим.

[1] The construction of the language is Aryan ... But to which branch of the Aryan stock the Ainurace really belongs has yet to be determined. B a t c h e l o r. The Ainu and their Folklore. London, 1901, p. 11.

Начну с языка. По строению своему аинский язык радикально отличается от всех урало-алтайских языков. Аинский язык моносиллабичен, урало-алтайские языки моносиллабичности не проявляют; аинский язык имеет и суффиксы и префиксы, урало-алтайские — только суффиксы.

Что касается лексических сходств, то едва ли наберется десяток слов, подлинно заимствованных, да и то лишь от их ближайших соседей на Сахалине — гиляков; таковы: *оно* штаны, *ачок* бубен (от гиляцкого *к:а's*), относящиеся к объектам, первоначально чуждым аинскому обиходу. Больше всего можно было бы ожидать заимствований в области родственной терминологии. В этой области мы находим поразительные совпадения не только в языках всех урало-алтайских народов, но даже в языках американоидных, как в гиляцком, но в языке аинском можно указать лишь на два слова, которые можно было бы сблизить с урало-алтайскими, именно: *ипи* (уну) — мать и *акі* — младший брат. Первое слово можно бы еще с некоторой натяжкой сблизить с *ипе* в тунгусских языках, но что касается второго, то во всех языках сибирских, включая американоидный гиляцкий, оно означает «старший брат», так что совпадения эти могут быть и случайного происхождения. Эти факты, конечно, не говорят о продолжительном сожительстве с сибирскими народами.

Если перейдем к культурным взаимодействиям, то они дальше ближайших соседей айну на Сахалине и отчасти в Амурском крае и на Камчатке, не идут. Гиляки и их соседи на Амуре заимствовали от айну некоторые элементы культа инау и некоторые элементы орнамента, а, в свою очередь, как увидим дальше, айну заимствовали от ближайших соседей, именно от гиляков, с одной стороны, и камчадалов — с другой, целый ряд объектов материальной культуры, как сани, собаководство, зимнюю одежду, но в то же время в наиболее интимных и наиболее устойчивых областях культуры, как семейный строй и верования, айну остались вне влияния даже своих ближайших соседей — гиляков. У последних, как и во всей Сибири, типичный отцовский строй семьи, у айну — материнский. Такие же радикальные различия, как увидим далее, находим в верованиях.

Об антропологическом сближении с сибирскими народами говорить не приходится. Правда, на Амуре и на Сахалине среди гиляков встречаются аинские типы, но это результат с одной стороны того, что айну продавали в рабство своих детей, а с другой результат браков между соседями, а также единичных

случаев переселения, но последнее сравнительно недавнего времени.

Таким образом, ни в антропологическом, ни в лингвистическом, ни в культурном отношении айну ничего общего с Сибирью не имеют, за исключением некоторых культурных заимствований, связанных с новыми климатическими условиями.

Быть может, на этой гипотезе и не следовало бы так долго останавливаться, если бы, к сожалению, благодаря авторитету Бэчелора, эта гипотеза не нашла последователей, которые, как, например, патер Шмидт, начинают вводить ее, как факт, даже в общие работы по этнографии.

Посмотрим теперь, в какой мере согласуется с фактами гипотеза, связывающая происхождение айну с гиперборейцами? Ее впервые, насколько мне известно, выдвинул Зибольд, далее известный лингвист Фр. Миллер, а в самое последнее время, с большой настойчивостью, известный ориенталист Б. Лауфер.

Против этой гипотезы все данные — антропологические, лингвистические, культурные, археологические. Что касается антропологических сближений, то по отношению к самому характерному признаку, именно, волосатости, нечего и доказывать, что среди народов полярных нет ни одного, который по волосатости хоть сколько-нибудь напоминал бы айну. Откуда же могла внезапно явиться аинская волосатость? Собственно, одного этого довода было бы достаточно, чтобы не считаться с этой гипотезой генетического родства айну с гиперборейцами. Но если даже допустить, что на севере, по какой-нибудь необъяснимой причине, мог появиться такой изолированный тип, то характерные культурные особенности этого племени с несомненной очевидностью говорят против их северного происхождения.

Даже поверхностное знакомство с материальной культурой айну сразу говорит за то, что перед нами исконный южанин, перенесенный на север. В самом деле, у какого северного народа до встречи с европейцами национальный костюм состоял из простого пояса стыдливости, который составляет всю его одежду в летнее время, и для торжественных случаев из халата из домотканой материи? Между тем таков именно национальный костюм айну. Все, что он носит сверх того, как житель севера, все у него заимствовано от северных соседей. Для обозначения слова «штаны» он употребляет на Сахалине термин гиляцкий; покрой его зимнего костюма опять-таки гиляцкий; его средства передвижения зимой — собачьи сани на Сахалине — гиляцкого проис-

хождения, а на Курильских о-вах — это копия саней камчадальских. Лыжи, столь характерная принадлежность гиперборейца, опять-таки у айну — копия лыж северных. И наоборот, летние средства передвижения — морские лодки — совершенно отличаются от таковых у полярных народов; это типичные долбежки-однодеревки, как у южных островитян. Точно так же резко отличается и их вооружение. Айну не знает ни метательной дощечки, ни сложного лука, столь характерного для всей средней и северной Азии. Наконец, какой северный народ знаком с ткачеством? А между тем, аинский ткацкий станок, как увидим, их исконное приобретение, ни от кого из их нынешних соседей не заимствованное.

И нельзя не прибавить к этим доводам то, на что указывал проф. Тории, что медвежий праздник, который играет такую большую роль у айну и должен был бы служить доказательством их северного происхождения, совершенно отсутствует у курилов.

После этого на языковом признаке и останавливаться не приходится. Если и антропология и культурные особенности так убедительно говорят против северной гипотезы, то и языковые сближения приходится тоже искать не на севере.

Но и тех, которые, пренебрегая антропологическими и культурными особенностями, хотели бы решить проблему на основании лингвистических сближений, это тоже не привело бы к цели. Им пришлось бы, конечно, искать этих сближений в группе чукотско-эскимосской. Здесь могло бы ввести в соблазн наличие в аинском языке случаев полисинтетизма, что так характерно специально для языка эскимосского. Но это сходство совершенно теряется в целом ряде более существенных, коренных различий. Начать с того, что аинский язык моносиллабический, эскимосский — полисиллабический. В аинском корень всегда остается без изменений, эскимосский язык чисто инфлекционный, и корень его так же изменчив, как в языках арийских. В виду этого, полисинтетизм эскимосский и аинский совершенно различной природы. В последнем элементы в слове-предложении агглютинируются, в первом они подвергаются процессу слияния (fusion). Может еще соблазнить, как это, повидимому, случилось с Б. Лауфером, совпадение системы числительных, именно, системы двадцатиричной. Но языки с такой системой не-зачем искать только на севере у эскимосов; эту систему находим у самых различных народов, в том числе у народов, гораздо ближе

стоящих к айну в антропологическом и культурном отношениях, как это мы увидим в дальнейшем.

Таким образом мы пришли к заключению, что айну не могли притти ни из Сибири, ни с далекого севера. Нельзя искать также исходного пункта их движений ни в Корее, ни в Китае. Что касается Кореи, то, несмотря на близость этой последней к Японскому архипелагу, айну ничего общего не имеют с народом этой страны ни в языковом, ни в культурном отношениях, несмотря на краткость расстояния, которое отделяет ее от Японского архипелага. Правда, среди корейцев попадаются типы с растительностью на лице, но она отнюдь не столь обильна, как у айну, да и самый характер роста волос совершенно другой. Самое большое, что можно предположить, что в Корею, в свое время, как и на Амур, попадали выходцы-айну и дали такой же смешанный тип, как тип айну-гиляцкий на Сахалине и в низовьях Амура. Что касается Китая, то ни об антропологическом, ни о культурном сходстве и речи, конечно, быть не может. Остается только вопрос о языковом сближении. Как китайский, так и аинский языки моносиллабические, но это моносиллабизм разной природы,— китайский язык чисто изолирующий; аинский же язык, хотя вполне поддается анализу в моносиллабическом отношении, обладает обилием слов полисиллабических, не всегда поддающихся анализу, и, кроме того, имеет вполне развитую систему префиксов и суффиксов. В лексическом отношении оба языка абсолютно ничего общего не имеют.

Таким образом, искать путь миграции айну приходится в том же направлении, в каком шли миграции во всей южной и юго-западной части Тихого океана. Айну должны были заселить Японский архипелаг тем же путем, каким заселились о-ва Филиппинские, Формоза, Молуккские и вся Океания. За это, прежде всего, говорит вся географическая конъюнктура нынешнего местообитания айну. Туда, среди конгломерата племен, которые теперь и антропология, и этнография, и лингвистика со все большей уверенностью объединяют в одну общую группу австронезийскую, нам приходится направить наши поиски происхождения айну. Замечательно, что даже в языке айну явно отразилось островное прошлое этого народа. В их языке есть только одно слово для обозначения понятия земля, страна, и это слово *moshiri* буквально значит «остров», «плавающая на поверхности воды земля». Японию, например, они называют не иначе, как *Samoro moshiri* — „близкий к нам остров". Мало того, вся их космогония

построена на этом представлении. По их воззрению, мир это огромный океан, посредине которого разбросаны острова. Насколько показательно это специфическое представление айну о земле, показывает язык их соседей гиляков на о. Сахалине. Гиляки в течение многих и многих столетий живут на этом острове, но они строго различают термин «земля» и «остров». Для первого у них есть слово *mif*, для второго — *ur*. И причина ясна: гиляки переселились на Сахалин с материка и потому, хотя они и хорошо знают, что Сахалин остров, все же называют его *mif*, как прежде они называли материк.

Мое утверждение, что айну — пришельцы из Австронезии, отнюдь не априорно. Меня навел на это целый ряд фактов как из области антропологии, так и из области этнографии и лингвистики. Но прежде чем перейти к рассмотрению этих фактов, я должен напомнить следующее. Полная изолированность айну в антропологическом, лингвистическом и культурном отношениях среди окружающих их народов достаточно говорит за то, что требовался огромный период времени и не менее значительное пространство их передвижения, пока они достигли нынешнего своего местообитания. На этом долгом пути их миграций они неизбежно должны были сталкиваться с целым рядом этнических групп, и поэтому необходимо считаться с тем, что на этом пути они с одной стороны многократно теряли одни черты своего физического и культурного habitus'a, а с другой приобретали новые и притом от самых различных народов и культур, пока не получился тот комплекс черт, который мы теперь считаем аинским. Среди этого комплекса должны оказаться реликты, которые будут свидетельствовать о прежних их переживаниях в других отдаленных странах, среди других, ныне далеких культур.

К рассмотрению этих реликтовых черт, сближающих их с культурами Австронезии, я и перехожу.

III.

Начну с наиболее показательной области, области материальной культуры. Здесь сразу перед нами раскроется целый комплекс особенностей, который приводит нас к культурам Австронезии.

Прежде всего рассмотрим одежду. Зимняя одежда для их культуры не характерна: она, начиная с шапки, шубы, штанов и кончая обувью, заимствована от их северных соседей. В языке айну, как я уже сказал, нет даже своего слова для обозначения штанов. Из летней одежды для них характерны две вещи: пояс

стыдливости и халат. Пояс этот (рис. 1) совершенно тождествен с тем, который мы находим у всех австронезийских народов, начиная от Филиппин, вплоть до Меланезии (табл. VI, рис. 9), и такой же пояс мы находим в Индии. Это узкая полоса материи, охватывающая бедра, причем передний конец проходит через промежность, образуя вокруг genitalia нечто в роде suspensor'a, а задний конец укрепляется на спине.[1] Что касается собственно одежды, то она состоит из длинного халата из материи, сотканной из волокон луба (рис. 2 *а–б*). Такую материю из волокон мы находим пять-таки только в Австронезии, в том числе, между прочим, на Филиппинах, но ни у кого из северных соседей, которые к тому же совершенно не знают ткачества. Что эти халаты когда-то были их единственной одеждой, явствует из того, что женщины, например, продолжают их носить и зимой, обшивая их только на спине каким-нибудь мехом (оленьим, волчьим, медвежьим или лисьим). Халат этот носит характерное название *attush*, означа-

Рис. 1. Пояс стыдливости у айну, о. Ёссо (с фотографии МАЭ).

а *б*

Рис. 2. Два аинских халата с о. Сахалина. МАЭ, № 820—7/2.

[1] Вот, например, описание такого пояса у филиппинцев: a coloured wrapper folded at the waist and between the legs so as to cover their middles and halfway down the thigh (265).

ющее не платье, а волокна, ткань из луба вяза, что указывает на то, что первоначально это была не одежда, а просто кусок материи, которой, как у многих нынешних народов Австронезии и Индии повязывается одна часть тела, особенно нижняя половина его.

Далее показателен их ткацкий станок (табл. I, рис. 1), на котором они ткут свои материи. Он значительно отличен от японского. Все, изучавшие его устройство, в частности, Ling Roth, уделивший ему специальное внимание, признают его типично полинезийским. Этот тип мы опять-таки находим от Филиппин (табл. I, рис. 2) и Индонезии (табл. I, рис. 3) до Санта-Круц (табл. I, рис. 4). Точно так же употребление айнами для тканья, вместо сученых ниток, расщепленных волокон луба (non spun bast filament in single strips) характерно для Филиппин, Индо- и Полинезии.

В то же время некоторые специфические особенности в его устройстве, именно совершенно своеобразная форма перетасовщика четных и нечетных нитей основы (shed sticks), а также особое бердо для пробивания утка (sword) на ряду с гребнеобразным бердом (warpspacer) несомненно свидетельствует о том, что ткацкий станок айну исконное их достояние, и все, что внесено в него в добавление к полинезийскому типу, результат долгой изоляции и самостоятельного творчества.

От одежды перейдем к куафюре. У айну передняя часть головы обязательно выбрита. Этой особенности мы не находим у их ближайших соседей, ни у гиляков, ни у камчадалов, ни у японцев, зато находим ее на Филиппинах, у батаков на Борнео и у целого ряда других народов Австронезии.

Характерно, наконец, то, что вместо головного убора айну сдерживают волосы широким обручем из луба или дерева (табл. I, рис. 7 *А*). Эти обручи, повидимому, исконное их приобретение: о происхождении их имеется целый ряд мифов, и они являются обязательным убором во время религиозных празднеств и пиршеств, а также для шаманов при камлании. И такие же обручи из луба или дерева находим на Целебесе у индонезийцев (табл. I, рис. 7 *Б* и *В*).

Далее, не менее показательно сходство в устройстве аинской люльки (рис. 3) с люлькой с о. Целебеса (рис. 4).

Перехожу к оружию. Во всей Азии, в том числе и у японцев, лук сложный, у айну лук простой — опять черта, характерная для луков Австронезии. Не менее показательны стрелы. Северные на-

роды не знают яда для стрел; айну не только отравляют свои стрелы, как и филиппинцы и индонезийцы, но и самый способ укрепления яда и устройство наконечника стрелы тождественны с таковыми у упомянутых народов (табл. I, рис. 6 *В*, *Г*, *Д*): у тех и других наконечник делается из расколотого вдоль куска бамбука с выемкой на вогнутой стороне, которая густо смазывается ядом (табл. I, рис. 6 *А-Б*; Малые Зондские о-ва). Судя по легендам, яды у них играли очень большую роль в прежнее время, и когда-то на прежней своей родине они, повидимому, знали употребление более сильных ядов, в нынешней их стране не находимых. На Ессо и на Сахалине они знают один только яд из Aconita. Согласно легенде, сообщенной Бэчелором, ядом для стрел служили два божества, одно мужское, другое женское. Первое из них было очень сильное, но оно ушло, будто бы оскорбленное охотниками, и теперь остался только яд слабый. Тут кроется, очевидно, воспоминание о сильных ядах более южных стран. Филиппинцы, например, по свидетельству Morgo (282), знают особенно много сортов сильных ядов.

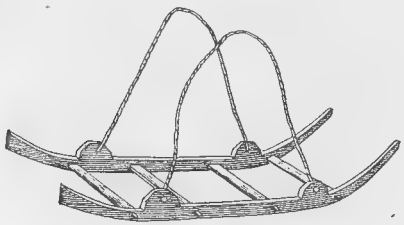


Рис. 3. Люлька аинская. Курильские о-ва. МАЭ, № 839—131.

Из других сортов оружия характерны военные палицы (war-clubs), совершенно неизвестные северянам и, наоборот, типичные для австронезийцев. Эти палицы, повидимому, у них с древнейших времен, ибо в головке имеется желобок для вставления камня. Палицы находят и в ископаемой культуре территории айну. Палицы эти имеют даже особое божество, что опять-таки указывает на важную роль, которую они играли в их древнем быту. На-

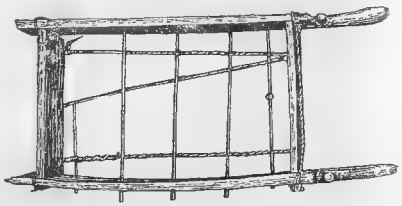


Рис. 4. Люлька из Тореа (центр. Целебес). Grubauer. Unter Kopfjägern in Central-Celebes, S. 66, fig. 44.

оборот, самострел (springbow), который у них теперь в большом употреблении, заимствован через гиляков от сибирских народов.

Что касается средств передвижения, то, как я сказал, собачьи сани заимствованы ими от гиляков и камчадалов, но зато их морские лодки ничем не связаны с севером. Хотя от японцев и гиляков айну научились уже строить морские лодки, сшитые из досок, но до сих пор они совершают самые опасные морские путешествия на долбежках, снабженных фальшбортом, как в Индо- и Меланезии.[1] Ближайшие же северные соседи айну употребляют долбянки (dugout) только на реках и совершенно не знают фальшбортов. Что это исконный тип их лодок, видно, например, из легенды о дятле, который носит название *chipta chiri,* птица, которая выдалбливает лодки и о которой рассказывается, что первоначально она была послана самим богом, чтобы научить их делать лодки (Rivers, op. cit., 451, 452).

IV.[2]

Самое показательное для нашей проблемы — это орнамент айну, совершенно ничего общего не имеющий ни с орнаментом северных народов, ни с японским, и, наоборот, более всего родственный, как это мы увидим ниже, орнаменту австронезийскому. У сахалинских соседей айну, у гиляков и ороков, есть, правда, элементы орнамента, сходные с аинскими, но они, несомненно, заимствованы, ибо, как мы увидим, элементы эти не только лежат в самой основе аинского искусства, но и теснейшим образом связаны с верованиями айну.

Орнамент этот, судя по данным археологии (образчики орнамента на археологических предметах см. рис. 5, 6, 7, 8), в основных своих чертах остался неизменным с неолитического периода, и прежде чем принять нынешние свои формы, должен был пережить очень долгую эволюцию. При всей своей сложной конвенциональности, которая особенно поражает в церемониальных

[1] Вот что пишет, например, Риверс о лодках Меланезии: A plank called fono is added to the dugout structure to raise the sides above the level of the matter (Rivers. History of Melanesian Society, I, 327).

[2] При составлении мною главы об орнаменте деятельное участие принимал мой бывший ученик, ныне ассистент этнографического отделения географического факультета Ленинградского университета, специализировавшийся по первобытному искусству, С. В. Иванов: им, по моим заданиям, подобран соответственный музейный материал, исполнены и расположены на таблицах в эволюционном порядке рисунки по орнаменту, за что приношу ему искреннюю признательность.

одеждах, своеобразный орнамент этот поддается разложению на основные свои элементы. При анализе различных вариантов этого орнамента, от простейших его форм до самых сложных, что мною было сделано над различными образцами, хранящимися в Музее антропологии и этнографии Академии наук в Ленинграде, для меня до очевидности стало ясно, что в основу его легли два простых элемента, именно: зигзагообразная или волнообразная линия и спираль (табл. II, рис. *А*, *Б*, *В*). Производные от них формы следующие: S-видная спираль (табл. II, рис. *Г*), две переплетающиеся волнообразные линии (табл. II, рис. *Д*), пара спиралей, как бы выходящих одна из другой и обращенных концами в противоположные стороны (табл. II, рис. *Е*), пара спиралей, противопоставленных друг к другу спинками (табл. II, рис. *Ж*) и в дальнейшем развитии слившихся спинками (табл. II, рис. *З*), и, наконец, пара удвоенных, антиподально расположенных спиралей (табл. II, рис. *К*). Рис. *И* на табл. II представляет собою тот же элемент, что и рис. *Ж*, но подвергшийся выпрямлению.

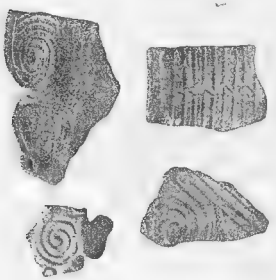


Рис. 5. Орнаментированные глиняные черепки, найденные А. В. Григорьевым в Японии, между Иокогамой и Токио, близ оз. Омори, в 1907 г. МАЭ, № 1294.

Разнообразные комбинации всех этих мотивов в процессе эволюции привели орнаментику к тем сложным комплексным, конвенциональным формам, которые нашли свое яркое выражение в церемониальной одежде. На рис. 2 даны два старых аинских халата с Курильских о-вов с подобными сложными формами орнамента, в которых преобладает спираль типа *Ж* (см. табл. II). Детали орнамента на других халатах представлены на табл. IV, рис. 3, 6, 8 и 11.

На этих последних фигурах видно, как более простая форма (табл. IV, рис. 3 *а*) делается более сложной в рис. 7, где спирали сближены и уже соприкасаются друг с другом; в рис. 8 они слились, образуя один стержень и переплетаясь в центре (ср. рис. 9 и 12 табл. IV). На рис. 11 дан отрезок орнамента с выпрямленными формами. Рис. 3 на той же таблице взят с аинской вышивки (МАЭ, № 820—7/2) и представляет переходную форму.

Дальнейший анализ показал, что упомянутые выше простей-

шие формы — зигзаг, волнообразная линия и простая спираль — имеют чисто реалистическое происхождение. Среди орнаментированных объектов оказались экземпляры с явным изображением змея. Так, на деревянных ножнах для ножа (табл. III, рис. 8) и на палочке для усов (табл. III, рис. 1) изображения настолько ясные, что у змей даже показаны головы, в виде небольшого утолщения на одном из концов. Здесь следует отметить, что змеи как раз принимают форму указанных выше простейших элементов —

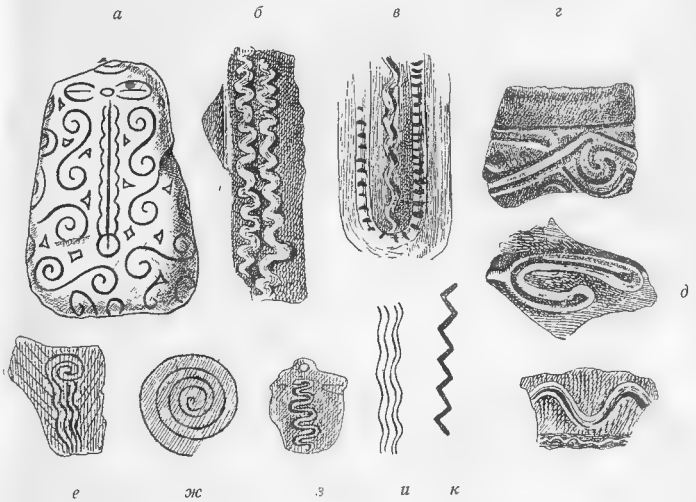


Рис. 6. *а* — каменная пластинка. Munro. Prehistoric Japan., p. 224, fig 138; *б — л* — орнамент на археологических объектах. Munro. Op. cit.

волнистой линии и спирали. На других палочках для усов имеются подобные же формы (табл. III, рис. 3, 4 и 5), а одна палочка даже сама имеет волнообразную форму и весьма напоминает собою змею (табл. III, рис. 2).

На основании материалов, собранных нашими исследователями на местах, известно, что нынешние айну рассматривают простейшие формы своего орнамента, как изображенные змеи. Так, волнообразные кривые на палочках для саке айну называли Б. Пилсудскому просто змеями. Рис. 6, табл. III дают представление о таких кривых на деревянной палочке для риса.

И этим орнаментальным мотивам айну придают серьезное значение. Чрезвычайно показательно, что на шаманских головных уборах, на церемониальных палочках при питье саке, на лопаточках, употребляемых при церемониальной еде, на объектах, нуждающихся в охранительных (амулетных) изображениях, как, например, одежда детей, оружие, — орнамент, а иногда, как мы видели, и самый объект, является в своей простейшей, наиболее близкой к образу змеи форме, именно — в виде спирали или волнистой линии. Это иллюстрируют рис. 7 и рис. 11 табл. III, взятые с детской одежды, а также рис. 10 той же таблицы, представляющий собою часть головной повязки шамана.

Рис. 7. Глиняная человеческая голова (спереди и сзади), найденная в Японии, Munro. Op. cit. 216, fig. 129.

Какое серьезное религиозное значение айну придают этой форме орнамента на объектах, связанных с культом, можно видеть из того факта, что, заказывая японцам сабли, которыми они дорожат как амулетными объектами, они требуют обязательно изображения на ножнах своего змеевидного орнамента, снабжая для этого японских мастеров деревянными моделями с этим орнаментом. Рисунок одной такой хранящейся в Музее антропологии и этнографии Академии наук модели, показанной с двух сторон, дан на табл. III (рис. 12). Здесь мы видим, что зигзаг и волнистая линия представляют собою одно и то же, и одна форма переходит в другую. Рис. 9 и 13 на табл. III иллюстрируют орнамент на других предметах айну: рис. 9 представляет часть резной дощечки для наматывания ниток, а рис. 13 — орнамент на другом деревянном объекте.

Любопытно, что японцы изготовляют специально для айну не одни только сабли. Во время моего пребывания в Японии в 1926 году я видел в японских магазинах материи с особым узором, не свойственным японцам и состоящим из рядов волнистых линий. На мой вопрос об этих материалах продавец ответил, что ткани с подобным рисунком покупаются исключительно одними айну и даже для них специально изготовляются.

Если мы обратимся к археологии, то, кроме керамики (см.

рис. 5 и 6 *б-л*), увидим те же волнистые и спиральные линии на одежде человеческих фигурок, представленных на рис. 6 *а* и 8. Последний по узору поразительно напоминает современные халаты айну.

Насколько айну дорожат до сих пор реализмом своего змеевидного орнамента, свидетельствует одна особенность в этом орнаменте, особенность, которая первоначально кажется совершенно непонятной, а между тем она сопровождает все орнаментальные формы от простых до самых сложных. Эта особенность состоит в том, что на ленте, образующей волнообразную линию или спираль, имеется в середине другая тонкая прямая или зигзаговидная линия в резьбе по дереву она представляет собою углубление или рельеф (табл. III, рис. 3, 6, 8 и 9), в тканях же она обозначена жгутом или отличается иным цветом (табл. IV рис. 2, 3, 6, 8, 11). Она имеется даже на костяных предметах (табл. IV, рис. 9). Линия эта представляет собою, по нашему мнению, не что иное, как полоску на спине змеи.

Рис. 8. Глиняная человеческая фигурка. Munro. Ibid.

Другим важным доказательством змеиного происхождения орнамента является одна деталь на уже знакомом нам старом аинском халате, общий вид которого показан на рис. 2 *а*. Все спирали и другие линии орнамента на этом халате сохранили следы сетки, нанесенной инком на светлые матерчатые полосы узора и, без сомнения, сделаны с целью изобразить змеиную чешую. Деталь можно видеть на рис. 2, табл. IV, представляющем часть узора на рукаве халата.

Но айну не довольствуются в религиозных целях только змеевидным орнаментом; в случаях чрезвычайных, при болезни, трудных родах и т. п., они изготовляют из травы изображение змеи и это изображение называют характерным именем инокакамуй — божественный змей. Замечательно, что это изображение всегда делается в кольцеобразной форме (рис. 9). Эта форма отнюдь не случайная, ибо змей тесно ассоциируется у них с солнцем,

с круглым диском. Яркой иллюстрацией этого может служить имеющийся в Музее антропологии и этнографии религиозный объект в виде круглой дощечки, по окружности которой вырезан круг, а в нем два спирально изогнутых змея (табл. IV, рис. 1). Эта дощечка найдена у айнизировавшихся гиляков на Сахалине и носит у них характерное название *Kenachai,* а у айну *Chuf-Kamui* — «божество солнца».

Парность змей на этом изображении объясняется из аинского мифа о первичном небесном змее. Согласно этому мифу, змей спустился на землю не один, а со своей возлюбленной, богиней огня, правительницей мира, в сущности отождествляемой с солнцем. Пара змей, таким образом, изображает самого змея и его возлюбленную, также в образе змеи. В этом замечательном мифе есть еще одна важная деталь, объясняющая происхождение основной формы аинского орнамента — именно зигзагообразной кривой. Дело в том, что, согласно этому мифу, небесный змей, а впоследствии его небесное потомство, спускались на землю в виде молнии, т. е. в виде зигзагообразной линии.

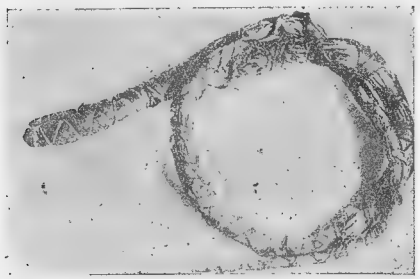


Рис. 9. Змея из травы, объект культа. Batchelor. The Ainu and their Folklore. London, 1901, p. 361.

Эта форма двух кольцеобразно расположенных змей находит свои ближайшие аналогии и в орнаментике, преимущественно в резьбе по дереву. Сходную композицию можно видеть на рис. 4, табл. IV, взятом с палочки для усов. Эта же форма особенно часто встречается в орнаменте, покрывающем поверхность аинских деревянных коробок и других предметов их быта. Она встречается также и у соседних с айну гиляков и даже у многих народностей Амурского края.

Эта центральная роль змея в орнаменте айну тесно связана с важной религиозной ролью его в их повседневной жизни. В противоположность японцам, айну никогда не убивают змея и не употребляют его в пищу. Изображение змея ставится в самых

важных местах, на очаге рядом с хозяйкой огня, в священном углу рядом с духом предка, хозяина дома, на дворе среди больших «нуса». Змею возносятся молитвы, приносятся жертвы, перед ним пьют торжественно саке, советуются с ним о причине болезни. Змей является самым сильным духом-покровителем шамана, и самыми могучими шаманами считаются те, которые имеют своим духом-хранителем змея, вселяющегося в шамана и дающего ему возможность совершать самые чудесные подвиги.

После этого становится совершенно понятным, почему изображение змея играет важную роль в их религиозной практике и, повидимому, раньше занимало еще более значительное место в их религии. И Бэчелор совершенно прав, говоря по поводу современного культа змея у айну следующее: „То, что мы видим теперь, вероятно, не более чем остаток того, что составляло некогда целую систему" (Batchelor. Op. cit., 356). Равным образом становится понятно, почему даже в самые сложные конвенциональные формы орнамента айну до сих пор вносят элементы, как бы объясняющие его змеиное происхождение.

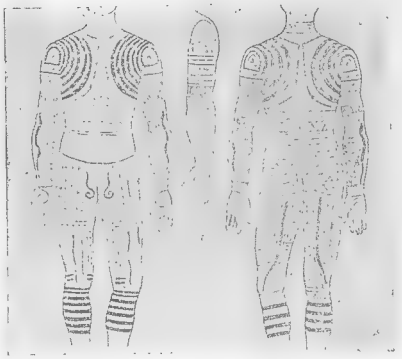


Рис. 10. Татуировка у игоротов. Fr. Ratzel. Völkerkunde, 1894, B. I, S. 376.

Оказывается, что орнамент в виде спирали, зигзага и волнообразной кривой распространен от Филиппин, через Формозу, Индонезию и вплоть до Океании включительно. Так, простейшая форма зигзага, набранного из раковин Cypraea moneta, встречается на поясах из Индонезии (табл. V, рис. 8 *А*) и головных повязках в Океании (табл. V, рис. 8 *Б*). На табл. IV, рис. 5, 7 и 11 представлены орнаменты племени маори на Новой Зеландии, чрезвычайно близкие к аинским образцам, встречающимся на дереве. Особенно близок к ним орнамент на деревянных фигурах (табл. IV, рис. 5 и рис. 11 в тексте), буквально повторяющий композицию змей на упомянутом солнечном диске с Сахалина (табл. IV, рис. 1). Замечательно также сходство аинских орнаментов на

вышивках (табл. II, рис. 1 и 2) с орнаментом на барабанах с Адмиралтейских о-вов (табл. II, рис. 3). Аналогичные аинским находим зигзагообразные орнаменты на барабанах с о. Таити (табл. II, рис. 6) и на деревянных палицах с о. Тонга (табл. II, рис. 4, 5 и 9). Особенно любопытные змеевидные формы из Ней Лаценбург с архипелага Бисмарка (табл. II, рис. 7 и 8). Две спиралеобразно свернутые змеи, изображенные на курительной трубке из Торресова пролива (табл. II, рис. 10), с головами, направленными друг к другу, напоминают нам такие же две змеи на аинской палочке для усов (табл. III, рис. 1). Особенно замечательно то, что у народов этого круга наиболее приближающиеся к реалистической форме фигуры змей находим, как и у айну, на объектах, имеющих отношение к культу и особенно часто на татуированных изображениях. Из многочисленных примеров ограничусь иллюстрациями татуировки племени игоротов с Филиппин (рис. 11) и с о-вов графа Румянцева (рис. 12). В том же районе, как и у айну, встречаются реалистические изображения змей, в том числе и рельефные. Особенно замечательны в этом отношении медные кольцевидные фигуры змей, которые батаки укрепляют в волосах при выступлении в поход (рис. 13). Любопытна для нашей проблемы одна деталь этих изображений: посреди туловища каждой из змей проходит одна или несколько выпуклых линий, которыми обозначены спинки змей, точь в точь как на аинских халатах и орнаментах на дереве, о которых мы говорили выше.

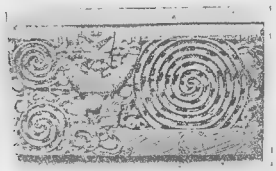


Рис. 11. Орнаментальная резьба на дверях у маори. Hamilton. Maori Art. p. 131.

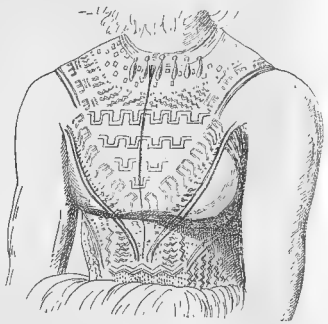


Рис. 12. Татуировка на о-вах графа Румянцева. Гарик. Путешествие в Южный океан и Берингов пролив. 1823 г., ч. III, последняя таблица.

В центральных горах южной Формозы на наружной стороне

домов знатных семей, в качестве символа их знатности, ставятся ряды изображений с головами либо человека, либо змеи, при чем считается особенно важным довести число этих фигур до 60, а это число 60 как раз считается священным и у айну. Такие же каменные фигуры с головами змея ставятся там же на площадках для совещания старейшин. Такие площадки, как известно, считаются местами священными.[1]

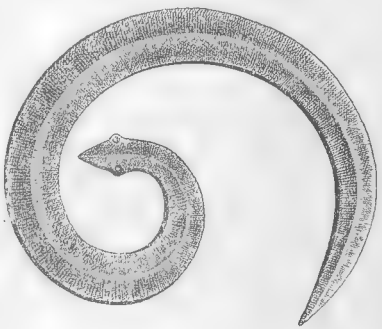


Рис. 13. Металлическая змея, втыкаемая воинами в волосы перед выступлением в поход. О. Целебес. МАЭ, № 2317—63.

Но что особенно поразительно, это следующее совпадение. У тех же племен на Формозе, как увидим далее, важную роль играют упавшие будто бы с неба горшки, и на этих горшках имеются изображения змей.

Среди черепков древней керамики айну, как свидетельствует экземпляр, имеющийся в нашем Музее, тоже имелись изображения змей. На нашем экземпляре ясно видно, что изображение змея носит не орнаментальный характер: оно прорезывает линейные ряды орнамента, с которым он не имеет никакой связи.

На ряду со змеиным орнаментом в Австронезии встречаем не только культ змей вообще, но и еще очень сходные воззрения на это божество в деталях. У айну, например, змея играет роль покровительницы деторождения. Представление о покровительницах деторождения у примитивных народов обычно связывается с культом женского предка и первой женщины. Так, в Меланезии мы находим верование, что первая женщина была божеством в образе змеи, и потому все змеи считаются священными в качестве ее земных представителей.[2]

[1] Ино. Символы власти у племени цалисен (tsalissen) на о. Формозе. Journal of Anthropological Society in Tokio, 1910. Цитирую по переводу этой статьи Н. Мацокина в „Вестнике Азии", 1916 г., №№ 38—39, стр. 78.

[2] Первоначальный женский дух, который никогда не был человеческим существом, имел в Сан-Кристовале форму змеи, и отсюда божественный харак-

Еще более ярко выражено это у дравидов южной Индии, столь тесно связанной во многих отношениях с Австронезией. У них лица бездетные приносят жертвы и молятся перед изображением двух переплетающихся змей (повидимому, символ совокупления, рис. 14), что аналогично тому, что мы встречаем обычно у айну, или, вернее, как местообитание этих духов.

На Тробриановых о-вах змеи рассматриваются, как духи предков-вождей, и им оказываются почести, как вождям. Встречаясь с ними, туземцы низко кланяются до земли, как перед вождем самого высокого ранга. Змею приносят умилостивительные жертвоприношения и возносят молитвы. Змея никогда не убивают.[1]

Рис. 14. Стелы с изображением двойных змей у дравидов. Customs of the World. London, 1915, v. I, p. 438.

На о-вах Фиджи змей считается воплощением наиболее почитаемого божества Иденгава. На Новобританских о-вах при инициациях самую важную роль играет кольцеобразно изогнутая виноградная ветвь с головой змея.[2]

Подобное же почитание змея находим на о-вах Дружбы, на Банковых о-вах и на Новых Гебридах, где змеи, с которыми ассоциируют духов-предков, считаются могучими обладателями шамана. Они пользуются поклонением и получают дары деньгами в особо священных местах. И таких примеров можно привести много из самых различных мест Австронезии.

Для нашей проблемы особенно интересно отношение к змеям на Филиппинах. Игороты, например, говорили Дженксу: «Мы никогда не убиваем змея *O-wûg*, он наш друг. Если он встречается на нашем пути, мы останавливаемся и говорим с ним. Если он пересекает наш путь три или четыре раза, мы возвращаемся до-

---

тер, который стали приписывать всем змеям, как ее представителям. Hastings. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Melanesians.

[1] Brown. The Melanesians and Polynesians. London, 1910, pp. 238—239.

[2] Brown. Op. cit., 84.

мой, потому что, если пойдем дальше, кто-нибудь из нас умрет: *O-wûg* приходит предупредить нас не итти дальше; он узнает злого anito на каждом шагу».[1] Совершенно аналогичную деталь находим на о. Фиджи, где змея, лежащая поперек дороги, по свидетельству Deane is a trustworthy hint of trouble ahead[2] — вполне достоверное предупреждение против предстоящей опасности. Любопытно, что во многих местах на Филиппинах искусственные террасы (raised beds) для риса располагаются кольцеобразно-спиральными полосами, огороженными стоящими камнями, несмотря на явную невыгоду такого расположения. Повидимому это связано с культом змея.

Укажу, наконец, что на Борнео змей пифон у племени ибан, как и у айну обыкновенный змей, играет роль guardian spirit.[3]

V.

Орнамент нас привел к культу змея, связывающему, вместе со змеиным орнаментом, айну с Австронезией.

Рассмотрим другие сближения в области культа. Прежде всего отметим общность в культе солнца. У айну высшим божеством считается богиня солнца *Chup Kamuj*, ассоциирующаяся с правительницей мира, женским божеством огня, которое, в свою очередь, связано со змеей. Культ солнца в Австронезии, как и у дравидов, факт общеизвестный.

Для нашей проблемы в этом культе интересно то, что у многих народов этой области (в Индонезии, на Суматре, Зап. Сумба, в центральном Целебесе, на Борнео, уже не говоря об Океании) практиковались человеческие жертвоприношения солнцу и змею, как у дравидов и в Зап. Сумба, и, в связи с этим, и каннибализм. Но каннибализм практиковался и у айну. Об этом свидетельствуют прежде всего их собственные предания как на Ессо, так и на Сахалине. Добротворский (Аинско-русский словарь, приложение, 58) дает даже рисунок оружия умерщвления жертв каннибализма. Но, помимо преданий, об этом свидетельствуют и найденные в разных местах территории айну среди кухонных отбросов расколотые для добывания мозга трубчатые человеческие кости.[4]

---

[1] Jenks. Manilla Ethnological Survey Publication, 1905, v. I, p. 225.

[2] W. Deane. Fijan Society. London, 1921, p. 154.

[3] Hose and Dougal. The pagan tribes of Borneo, v. II, p. 93.

[4] Mors. Shell mounds of Omori. Mem. of the Science Depart. University of Tokio, v. I, part 1, pp. 17—21. П. Поляков. Отчет об исследов. на о. Сахали-

И Добротворский, быть может, прав, когда в некоторых видах инау (безголовом морском инау с изрубленной поверхностью живота) видит пережитки человеческих жертвоприношений. Айну, по его словам, «делают на животе инау зарубки *móxna* (как выражение разрезывания живота) и застружки *kexna* идущие от зарубок вверх и вниз и обозначающие свороченные вверх и вниз мягкие части передней части живота»,[1] а это говорит не только за пережиток человеческих жертвоприношений, но и за каннибализм. В то же время есть основание думать, что некогда, на прежней родине, когда у айну были соседями чуждые племена, они были охотниками за черепами. На это наводит их совершенно исключительное культовое отношение к черепам. Так, айну молятся черепу дикой собаки *(Nyctereutes procyonides),* когда желают вызвать дождь.[2] Во время путешествия они возят с собою черепа птиц и лисиц, называя такие черепа *shiratki kamuj* — духи-хранители. Айну определенно говорили Бэчелору, что они действительно считают, что в черепах боготворимых животных пребывают души этих последних, и потому к ним обращаются как к божествам-хранителям. и называют их «драгоценными божествами».

Если таково отношение к черепам животных, то тем более это должно предполагать по отношению к черепам умерших людей. Подтверждение этому мы увидим в связи с одним замечательным погребальным обрядом. Общее далее с австронезийским миром представляет культ предков, в честь которых устраиваются особые празднества, при чем приносят им жертвоприношения, возносят им молитвы, и их инау ставятся на ряду с наиболее важными нуса. Что этот культ очень древний, не заимствованный, свидетельствует то, что в этом культе обязательно участвуют женщины, которым молитвы и жертвоприношения в других случаях не разрешаются.

В связи с культом предков интересно сопоставить следующее сближение. У айну сахалинских особенно почитаются, как избранники божеств, лица, погибшие от молнии, от борьбы с медведем, утонувшие. Аналогичное представление находим на Филиппинах. Путешественник Ягор сообщает, что у племени Bisaya на Филип-

---

не, в Южно-Уссурийском крае и в Японии. Приложение к XLVIII тому „Записок Академии наук".

[1] Добротворский. Op. cit., прилож., стр. 42, 65.

[2] Baltchelor. Op. cit. 334.

пинах причисляются к божествам погибшие от молнии и крокодила.[1]

VI.

Перехожу к сближениям в религиозной области совершенно особого рода, к институтам, которые являются специфически аинскими и до сих пор считались совершенно изолированными и не имеющими ничего общего с такой же практикой у других народов.

Рассмотрим прежде всего культ инау. Этот культ в действительности в той или иной форме встречается не у одних айну. Инау, как известно, употребляется в двух формах: 1) в виде заструженных палочек (shaving sticks — табл. I, рис. *А, Б, В, Д, Е, Ж*) и 2) в виде длинных стружек, которыми повязываются священные объекты, черепа животных, головы людей (табл. V, рис. 1, 5, 6). Обе эти формы находят себе аналогии среди народов Австралии и Индонезии, но собиратели, к сожалению, не обращали на них должного внимания. Заструженные палочки из ивы мы находим в Австралии у племени арунта; здесь такие палочки втыкают в волосы и, конечно, не для украшения, а как объект, имеющий магическую силу. Образец такой палочки, имеющейся в академическом Музее антропологии и этнографии (№ 1336—25), дан на табл. I, рис. 5 *Г*. Большие палки с застружками, употребляемые также с магическими целями, находим на Малых Зондских о-вах (МАЭ, № 2286—300 *д*). Подобные же большие заструженные палки ставятся на могилах айну (МАЭ, № 700—311).

Что касается обычая обвязывать стружками головы и черепа людей и животных, то для иллюстрации достаточно сопоставить украшения черепа медведя у айну с украшениями человеческого черепа на о. Борнео[2] (табл. V, рис. 1—2), чтобы аналогия стала очевидной.

На Борнео, правда, вместо длинных стружек, употребляют узкие полосы, вырезанные из листа пальмы, но они по форме до иллюзии напоминают стружку айну — silat.[3]

Быть может было бы не слишком смело предположить, что в древнее время, под тропическим небом, и айну употребляли вместо стружек длинные полосы из листьев, и что на нынешней

[1] Reise in die Philippinen. Bd. 1873, S. 237.

[2] The Pagan tribes of Borneo, by Ch. Hose a. W. Mc. Dougall. London, 1905, v. II, p. 120.

[3] Ib., 113, fig. 162.

своей родине им пришлось вместо длинных листьев тропических деревьев поневоле перейти к стружкам. Там же на Борнео жертвоприношения богам из яиц делаются на жертвеннике из расщепленных наверху бамбуковых палок с подвешенными к ним листьями растения Long Caledonium (табл. V, рис. 3).[1]

Перехожу к медвежьему празднику. Праздник этот, как связанный с культом животного северных стран, считают институтом гиперборейских народов, но забывают, что в том виде, в каком он празднуется у айну, он из числа северных народов встречается, и то изредка, лишь у их соседей гиляков, которые несомненно заимствовали его у айну, как они заимствовали у них и культ инау.

Особенность медвежьего праздника у айну состоит в том, что праздник этот устраивается не по поводу убиения медведя на охоте, как у всех других северных народов, а по поводу убиения медведя, нарочито вскормленного в течение продолжительного времени у себя при селении. Центр тяжести именно в этом моменте. Айну придают важное значение пребыванию медведя в селении, считая, что в это время он является могучим guardian spirit. Этим объясняется, почему они ему в этот период приносят жертвоприношения, пьют перед ним саке, молятся ему, а молодого сосуна аинские женщины вскармливают собственным молоком. Этот момент отнюдь не гиперборейский. Айну эту практику содержания боготворимого животного при селении принесли со старой своей южной родины, где это практикуется и до сих пор. Так, на Формозе, в Индонезии держат в клетке ящериц, змей и всяких других животных именно как духов-хранителей, guardian spirits. Очутившись в северной стране, где медведи и культ их играют такую роль, они перенесли обычай держать при селении особых боготворимых животных на медведя.

Из области культа животных, поскольку это имеет отношение к австронезийскому миру, приведу один факт чрезвычайно показательный. Айну вообще не делают цельных фигур боготворимых животных; изображения заменяются у них черепами. Единственное изображение цельного животного, тщательно приготовленное и выкрашенное в черное, которое нам пришлось видеть, — это изображение боготворимой ими меч-рыбы. Одно такое изображение с Сахалина имеется в МАЭ (№ 39—128, табл. V, рис. 4 *Б*). И вот, такие же изображения, только в натуральную величину и полые внутри, изготовляются на о. Борнео, и в них

[1] Ib., 7, fig. 145.

укладывают тела умерших знатных людей. Впоследствии кости хоронят, а череп помещают в фигуру другой рыбы, bonito. Маленькое изображение меча-рыбы с о-вов Соломоновых имеется в МАЭ № 1336/127, табл. V, рис. 4 *A*). Оно как по размерам, так и по технике и даже по окраске настолько сходно с изображением аинской меч-рыбы, что кажется, будто обе фигуры сделаны одной и той же рукой; все отличие лишь в том, что фигура с Соломоновых о-вов украшена инкрустацией из раковин. Кстати сказать, она ставится на крышах навесов для лодок, повидимому, как амулетный объект, хотя путешественники обычно описывают его как украшение.

Другой поразительный пример объекта, совпадающего в деталях у айну и у народов Австронезии: айну в торжественных случаях носят головные уборы, в передней налобной части которых укрепляются изображения того или иного из боготворимых животных, от которого те или другие лица ведут свое происхождение; например, те, которые считают себя происходящими от той или иной птицы, обыкновенно от орла, укрепляют над лбом клюв этой птицы (Музей антропологии и этнографии Академии наук, №№ 839—52, табл. V, рис. 5). И вот такой же головной убор воина с клювом птицы спереди находим и у даяков Борнео (Музей антропологии и этнографии Академии наук, №№ 168—198, табл. V, рис. 7). Аналогичный факт находим на Формозе — некоторые знатные лица носят там особый головной убор, но на передней стороне его имеется посредине не птичий клюв, а зубы леопарда (МАЭ, № 597—44, табл. V, рис. 8 *B*).

Наконец, из вещественных ритуальных принадлежностей представляет интерес особый музыкальный инструмент, употребляемый на Сахалине во время медвежьего праздника. Это простое сухое бревно, устанавливаемое на козлах (рис. 15). По этому бревну два человека бьют палочками в такт распеваемой песне. Такой же инструмент, прототип барабана в Океании, но с бамбуками вместо бревна, находим и на Филиппинах (табл. V, рис. 9).

Укажу еще на один аинский религиозный обычай, который, думается мне, с полным правом можно причислить к категории австронезийских. Я имею в виду обычай торжественного питья рисового вина, так называемого саке. Все примитивные народы сопровождают свои религиозные обряды употреблением своего национального спиртного напитка, но у айну питье саке носит совершенно исключительный характер. Ни один, хотя бы самый маловажный, религиозный акт не обходится у них без высоко-

церемониального питья саке. Пьют часами, иногда целыми ночами, притом с такими серьезными лицами, будто делают самое важное дело. В то же время айну считают нужным пить до полного опьянения, и даже самые рассудительные и почтенные люди не только не считают это предосудительным, но напротив, весьма богоугодным. Самый процесс питья считается чем-то магическим. Так смотрят на употребление кавы так называемой cavapeoples в Меланезии.

Но более всего подходят к айну в этом отношении некоторые племена на Филиппинах. Вот как описывает это старый испанский писатель XVI в.: «In the feasts and meetings the principal thing is to drink this wine (palmsapwine) day and night without ceasing, all sitting in a circle, frequently get drunk without this vice being held amongst them as dishonourable or infamous».[1]

Рис. 15. Музыкальный прибор сахалинский. С фотографии автора. МАЭ.

Описание это можно nomine mutato принять за описание питья саке у айну.

Совершенно исключительный интерес для нашей проблемы представляет следующий факт из области аинской археологии. В 80-х годах прошлого века д-ром Супруненко около устья небольшой речки Сиська, впадающей справа в Поронай, близ его устья, найден глиняный горшок грубой ручной работы с внутренними ушками (handles), служивший покрышкой человеческого черепа.[2] В этой находке важно и то, что такого же типа горшки (с внутренними ушками) найдены и проф. Тории на Курильских островах и В. Иохельсоном на Камчатке. Но особенно важно то, что такой способ погребения (с горшками на голове), по крайней мере, насколько мне известно, найден только в Меланезии.

[1] The Philippine Islands, Moluccas, Siam, etc., at the close of the XVI century by Antonio di Morga. Translated by H. Stanley, 1868, p. 271.

[2] Горшок этот вместе с черепом хранится в Музее антропологии и этнографии Академии наук СССР.

Другое важное значение этой находки заключается в том, что ее не только можно с полным правом связать со священными горшками с Формозы, о которых я говорил выше, но что она объясняет и самое происхождение формозского мифа о священных горшках. Эти горшки, как сообщает И н о в упомянутой выше статье «Символы власти у племени цалисен», почитаются священными и хранятся специально знатными людьми, потому что они считают, что горшки эти упали с неба и что из них вышли предки. Если же принять во внимание, что айну, как и сахалинские гиляки, считают находимые в земле горшки брошенными с неба на землю небесными богами и что горшками, повидимому, древние айну покрывали головы знатных людей (как в северо-западной Америке головы знатных и шаманов покрывают корзинами) и таким образом с горшками легко ассоциировались и сами покойники предки, то не трудно понять, как сложился формозский миф о небесных горшках-прародителях. Чрезвычайно важно было бы выяснить, не сохранился ли и теперь на Формозе обычай класть на голову покойников горшки.

Так или иначе для нашей проблемы в этой находке важна та связь, которая раскрывается между обычаями древних айну[1] с Формозой, с одной стороны, и Меланезией — с другой.

Из области фольклора для нашей проблемы важен один сюжет, в деталях совпадающий с океанийским. Это рассказ об айну, которых бурей прибило к острову женщин. Женщины этого острова завлекали к себе мужчин и убивали их во время совокупления благодаря vagina dentibus armata. Одному из них, более умному, удалось обезвредить женщин, и, благодаря этому, некоторым удалось спастись с опасностью для жизни. Другая деталь, что эти женщины оплодотворялись ветром.[2] В моей записи этот эпизод гласит так: «женщины полы подняли, свои vulva водой брызгали, к ветру подкачивались».

В известном сборнике Chau ju Kua, переведенном H i r t'ом и K o c k h i l l e r'ом (стр. 151), мы находим следующее место, отно-

[1] Д-р С у п р у н е н к о, нашедший горшок с черепом, в своей этикетке к нему говорит, повидимому, со слов айну, что он принадлежит неизвестному вымершему народу Тон-чи (?). На основании моих данных, мнимые Тон-чи — это древние айну, о чем ниже.

[2] Эту сказку во многих вариантах я записал у сахалинских гиляков, определенно сообщавших, что героями ее были айну (см. мои „Материалы по гиляцкому языку и фольклору", № 17, стр. 159—184, в частности, стр. 160, строки 25, 26, 27, 28. Вариант записан у айну П и л с у д с к и м в его „Материалах" № 6).

сящееся к о-вам Южного океана: «In olden days whenever a ship was wrecked by a tempest on these shores, the women would take the men home with them but they were all dead within a few days. At last a cunning fellow managed to get way at the risk of his life. The women of this country conceive by exposing themselves naked to the full force of the south wind».

Такие же истории рассказываются про Яву, Суматру, Тробриановы о-ва и т. д. (см. там же примечание со ссылками на целый ряд новых и старых путешественников).

VII.

Перехожу теперь к области социальной культуры. За исключением физического типа, айну ничем так резко не отличаются от своих ближайших соседей гиляков и от остальных сибирских народов, а также от китайцев и японцев, как своим социальным строем. Прежде всего их семейный строй. Он основан на матернитете. Здесь не место останавливаться на удивительном своеобразии этого института у айну, очень мало освещенного еще в литературе. Но на некоторые характерные черты их матернитета укажу. Девушка совершенно свободна в выборе мужа, дети женщины наследуют ее брату, муж переходит в дом жены или является только на время; младшие сыновья женщины считаются в ее роде, женщина может быть старшиной, бабушка считается подлинным предком, и нисходящие от нее считаются членами одного рода; дети братьев могут вступать в браки между собою, потому что происходят от чуждых между собою матерей, самую важную роль в семье играет старший брат и т. д. и т. д. Но матернитет среди азиатских народов приходится искать только в Австронезии и у дравидийцев южной Индии.

Другая особенность, сближающая социальный строй айну с народами Океании, состоит в том, что, несмотря на матернитет, власть отца над детьми очень велика. Отец, например, вправе беспрепятственно продать сына в рабство, но не дочь, на которую он не может даже влиять в выборе мужа. Это напоминает рассказы старых русских мореплавателей про нравы при дворе короля Сандвичевых о-вов, где сын не смел переступить порога комнаты отца, перед которым он трепетал, как последний из его подданных, хотя наследование шло по линии матери. Полинезию напоминает и положение старшины «ниспа». Еще сравнительно очень недавно, когда я был на Сахалине в 90-х годах, старик-ниспа, по имени Нисендус, по авторитету своему был не только

настоящим королем всего почти западного берега, но и существом божественного порядка. Ему население не только доставляло регулярно, как дань, припасы, но подносило, как божеству, «инау». Заглаза о нем говорили, что он все равно что бог — «камуй». Он распоряжался общественной охотой и делил добычу. И во всех общественных и приватных делах он являлся безапелляционным судьей.

Из привилегий ниспа особенно следует отметить, что, несмотря на полную свободу в выборе супруга, на вступление в брак девушки обязательно требуется, как в Австралии, его согласие. Это можно объяснить только религиозным отношением к ниспа, как к существу, обладающему своего рода «мана». Согласие его, повидимому, гарантирует будущее благополучие брачущихся. И замечательно, такой же обычай находим на Формозе. О религиозном отношении этого акта здесь свидетельствует особая церемония, его сопровождающая, именно: перед входом в дом старшины, лица, вступающие в брак, ставят свежесорванные ветви дерева нарарупан (повидимому, священное).

Есть много оснований думать, что в прежнее время эти «ниспа» имели такую же неограниченную власть над своими подвластными, как в Полинезии. Об этом свидетельствует крайняя жестокость, которая проявляется в их уголовном праве. Совершенно не согласуются с кротким характером современных айну и первобытными условиями их жизни такие факты, как погребение заживо убийц, не имеющих средств для уплаты виры[1] или перерезывание сухожилий на ногах (на Ессо), отрезывание ушей и носа за воровство, подвешивание за волосы и жестокое битье за адюльтер, затем, практика ордалий обвиняемых, как погружение в котел с кипящей водой, испытание раскаленным железом и т. д. Эта жестокость несомненно пережиток другого социального строя, когда правосудие было в руках неограниченного деспотического властителя. Жестокость наказаний особенно характерна для Индонезии, где, между прочим, тоже практикуется погребение заживо (за адюльтер).

VIII.

Перехожу к вопросу о языковом сближении. Совершенно естественно, что это сближение прежде всего нужно искать там,

[1] Batchelor отрицает существование смертной казни у айну. Может быть на Ессо ему не пришлось слышать об этом, но на Сахалине о погребении заживо сообщил мне целый ряд лиц, вполне заслуживающих доверия.

где мы нашли столько сближений в других областях, именно в Австронезии, среди групп языков, которые до сих пор сохранили доброе старое название океанийских. Языки этой группы стоят на различных ступенях развития, крайне различаются и в лексическом отношении, и тем не менее все, занимавшиеся этими языками, начиная с Гумбольдта и до самых новейших исследователей, вплоть до палеонтолога австронезийских языков, патера Шмидта, признали за бесспорное, что языки эти, по основным особенностям своего строения, представляют несомненное единство. И мы увидим, что и аинский язык по своей структуре должен быть причислен к той же группе.

Начну с фонетики. Уже давно была отмечена та замечательная особенность океанийских языков, что в них число гласных преобладает над числом согласных: «La série des sons, qu'admettent les dialectes de Polynésie, est très limitée», говорит старый специалист по океанийским языкам, Dulaurier.[1] И до него то же высказал знаменитый лингвист Bushman.

«Употребление гласных», говорит другой новейший исследователь этих языков, P. Favre, «можно сказать, обратно пропорционально числу согласных». Сопоставляя целый ряд океанийских языков, этот же исследователь установил замечательный факт, что число согласных в отдельных океанийских языках постепенно уменьшается в прямом отношении к степени уровня и отдаленности от высококультурных центров. В то время как в яванском языке мы имеем 20 согласных, в языках Суматры их уже только 18, на Филиппинах, в тагальском и бисайском (Bisaya) наречиях и на Формозе — 16, на Фиджи и о-вах Дружбы — 15, на о-вах Мореплавателей и Таити — 10, на Н. Зеландии — 9, на Маркизских о-вах — 8 и, наконец, на Гавайских только 7. На целом ряде островов, как, например, на о-вах Самоа, совершенно отсутствуют даже целые группы согласных, как носовые и плавные (liquide).[2] Этим между прочим объясняется давно отмеченная благозвучность этих языков.

Очевидно, что эта тенденция к возможно большему избеганию согласных — коренная особенность океанийских языков, коренящаяся, повидимому, в структуре самого аппарата речи. Эта же тенденция характерна и для языка аинского. В нем, как совершенно верно указал Laufer, всего только 11 согласных, а из

[1] Les langues océaniennes, p. 32.

[2] L'abbé P. Favre. Grammaire de la langue Malaise. Vienne, 1876, pp. XXII—XXIII.

группы плавных только один согласный звук *p*.[1] Этой особенностью доведения согласных до минимума объясняется то, что как в океанийских языках, так и в аинском отсутствует стечение согласных, и никогда слова не начинаются с двух согласных.[2] Этим же объясняется, наоборот, пристрастие к стечению гласных, которое приводит часто к образованию слов, состоящих из одних гласных. Так, в океанийских языках можно встретить такое слово, как *haauaaia,* а в аинском — *Iaieya-shitoma* и т. п. Далее, одинаково бедны обе группы языков согласными заднеязычными — *guttural* (в аинском языке, например, одна только разновидность — *к*) и носовыми, чем эти языки резко отличаются как от индо-европейских, семитических и кавказских, так и от палеоазиатских и американских. И, подобно океанийским языкам, аинский очень приятен для слуха. Это, в свою очередь, тоже не мало способствует их общему благозвучию.

С отдельными австронезийскими языками можно найти сближение даже в деталях фонетики. Так, например, как в аинском, так и в малайском одинаково отсутствуют согласные *v, q, x; f* в малайском встречается только в словах заимствованных, в аинском чаще всего в словах, взятых из японского языка. В обоих языках имеется звук средний между *s* и *sh;* в обоих испанское мягкое *n*.[3] Наконец, в этих языках гласные не различаются по долготе и краткости.

Что касается основной структуры в языках австронезийских и аинском, то самая замечательная их особенность — это общая им особая стадия моносиллабизма.[4] Это моносиллабизм не китайского типа, в котором, как общее правило, слово состоит только из одного слога. В рассматриваемых нами языках эта чистая стадия односложности уже пройдена: слова могут быть многосложными, но при анализе многосложные слова могут быть разложены на свои составные части, на слова односложные.[5] В этом

[1] B. Laufer. The Vigesimal and Decimal Systems in the Ainu Numerals. Journal of American Oriental Society, 1917, v. 37, part 3, p. 206.

[2] В диалекте Ecco это правило не имеет исключений. В сахалинском диалекте Добротворский приводит слова, начинающиеся с *tr*, но я в тех же им приведенных словах слышал только особое дрожащее *t*.

[3] Изображаемое обычно в виде *n* ç волнистой линией наверху.

[4] Les idiomes océaniens peuvent donc être considérés comme monosyllabiques par essence. Dulaurier. Op. cit., 32. В настоящее время это старое мнение, идущее еще от Гумбольдта, можно считать общепринятым.

[5] Замечательно, что даже Fr. Müller, который в свое время представления не имел о моносиллабизме аинского языка и считал его полисиллабическим, все же чувствовал его родство с языками моносиллабическими. „Obwohl", говорит

отношении особенно близко, несмотря на различия в других отношениях, стоят к аинскому языки монкмерские.

Из других общих особенностей в морфологии укажем следующие.

1. В отличие от языков чисто изолирующих, в рассматриваемых нами языках есть префиксы и суффиксы. Только в монкмерских языках в настоящее время имеются одни лишь префиксы, но лучший знаток этих языков, W. Schmidt, доказывает, что и эти префиксы раньше были суффизирующими.[1]

2. Во всех этих языках одна и та же морфологическая функция, например, образование падежей или глагольных форм может выражаться в одном случае суффиксом, в другом — префиксом. Это объясняется тем, что префиксами или суффиксами еще и теперь служат слова значущие (существительные или наречия) или такие, которые еще недавно были таковыми и, следовательно, местоположение таких слов в психике говорящего не играет роли.

3. Префиксы и суффиксы служат для преобразования одной части в другую (ср. Dulaurier. Op. cit., 30).

4. Ко всем этим языкам по отношению к существительным можно применить то, что говорит Batchelor об аинском языке: „Nouns are at the present day subject to no changes to indicate either gender, number or case (op. cit., II, p. 81). The relation of the noun to other words in a sentence though generally left to be gathered from the context, may, when necessary, be expressed by certain particles".

То же и по отношению к множественному числу.

В тех же почти выражениях говорит Codrington о малайских и меланезийских языках: «There being no mark of number in the form of Melanesian nouns, it is often only by the context that it can be discovered whether one thing or many is in view. When however it is desired plainly to mark the plural, words are added before or after the noun. In Malay number not belonging to nouns the plural if needed is indicated by added words, «*baniak* many».[2]

Если необходимо отметить слово в единственном числе, во

он, „pollysyllabisch, steht sie den formlosen monosyllabischen Sprachen Südostasiens näher, als den zur Agglütination neigenden Sprachen des Nordens dieses Erdteils". Grundriss der Sprachwissenschaft. B. II, Teil. I, S. 142.

[1] W. Schmidt. Die Monkhmer Völker, 55.

[2] Codrington. Op. cit., pp. 148–149.

всех этих языках прибавляют числительное один (ibid., 149): в малайских *satu,* в аинском *sine* и т. д.

Одно важное отличие должно быть отмечено, это именно способ выражения отношения одного существительного или местоимения к другому, т.-е. способ выражения идеи принадлежности или genitive case. В аинском языке определение стоит перед определяемым словом — местоимением или существительным, в австронезийских языках порядок обратный. В этом отношении аинский язык сходен с языками мунда, с которыми его сближает и то, что, в противоположность языкам монкмерским, языки мунда также имеют только суффиксы и префиксы. Это важное отличие может быть объяснено двояко. Или, как P. Schmidt объясняет это у мунда, genitive австронезийского типа лишь более ранняя форма выражения принадлежности, или же, что в аинском, как и в австронезийских языках, отношение genitive между двумя словами выражается особым словом, которое в аинском стоит после определения, а в других языках перед ним. В одной группе языков это слово совершенно опускается, в то время как в других обе формы допускаются,[1] но по всему видно, что первое явление позднейшего характера. При наличии такого слова, объясняющего принадлежность, особенно когда это слово, как в аинском, значит «владеть, иметь», порядок слов никакой роли не играет, в обоих случаях смысл отношения понятен. Только при опускании или полной потере связующего слова различие становится резким, но это факт позднейшего происхождения и не может поэтому свидетельствовать о первичном коренном различии в строе рассматриваемых языков.

5. Как в аинском, так и в австронезийских языках глагол не изменяется ни по наклонениям, ни по временам, ни даже по лицам. Время и наклонения выражаются особыми вспомогательными словами.

6. Особенный интерес представляют для нас местоимения. Прежде всего замечательно, что первое лицо единственного числа в личных местоимениях совершенно совпадает в аинском и малайских языках. В обоих оно выражается словом *ku,*[2] и Codrington допускает даже возможность сближения его с меланезийским *u.* Что касается 2-го лица единственного числа, то аинское *anokai* очень близко совпадает с малайским *êngkau,* ко-

[1] Как в языках о. Фиджи можно сказать *a su ni ika* — корзина для рыбы и можно *ni* (для) опустить (Codrington, 144).

[2] Ср. Batchelor, 105; Codrington, 121; Tugault, 30.

торое, в свою очередь, Codrington сближает тоже с меланезийским (121).

Далее интересно, что в аинском, как и в малайских и меланезийских языках, имеются и эксклюзивные и инклюзивные формы, в зависимости от ранга лица, к которому обращаются. Этим объясняется, повидимому, наличие в аинском языке самых различных слов для личных местоимений. Так, в аинском одна из форм 1-го лица единственного числа — *chokai,* сокращенное из слова *chi* (1-е лицо множественного числа) и *okai* — „быть" и употребляется только в разговоре с японцами. Также 2-е лицо единственного числа личного местоимения первоначально означало множественное число и употребляется только как форма вежливого обращения.

7. Относительно прилагательных, быть может, следует обратить внимание на то, что в малайском префикс *sa* служит для образования прилагательного, в аинском ту же функцию исполняет префикс *shi;* при этом важно отметить, что малайский префикс *sa* сокращенное от *satu* — один, а аинский префикс *shi* то же можно считать сокращенным от числительного *shine* — один

8. Как в аинском, так и в австронезийских языках система счисления двадцатиричная. Это было отмечено по отношению к океанийским языкам еще Куком и было подтверждено впоследствии на целом ряде языков. Даже в современном малайском языке, который совершенно перенял из Индии десятиричную систему, находим пережитки старой системы. На ряду с *duapuluh* (два раза десять) для двадцати в некоторых местах имеется особое слово *likûr* (Tugault, 58)

9. Наконец, следует еще отметить, что как в аинском, так и в некоторых австронезийских языках, как малайские, например, ударение чувствуется очень слабо, иногда оно совсем не слышно, а в случаях, когда бывает слышно, то без всякого постоянства по отношению к определенному слогу. Вероятно это стоит в зависимости от первоначального моносиллабизма этих языков.

IX.

Мы приходим теперь к тому вопросу, с которого началась аинская проблема: где нам искать антропологическое родство айну? Теперь, после того что мы видели в области аинской культуры, на этот вопрос может быть только один ответ: антропологическое родство мы должны искать там, где нами найден источник культурного родства, именно среди арены народов австроне-

зийских. Соматическая антропология в общем идет в том же направлении, но твердого и единодушного ответа она пока не дает. Это происходит оттого, что антропология главным образом заботилась о том, чтобы внести айну в какую-нибудь общую классификацию человеческих рас, между тем различные классификации рас строились на различных критериях, по одному избранному тем или другим антропологом признаку. Деникер, например, строит свою классификацию рас на форме волос (от волнистых до прямых), и на основании этого признака, он причисляет айну к общей группе с индонезийцами и полинезийцами, но совершенно отделяет их от дравидов и австралийцев. В то же время Фриденталь, специально занимавшийся строением волос у человеческих рас, в своей большой монографии «Das Haarkleid des Menschen», говорит в объяснении к таблице XXXII, что во всех отношениях строение и форма волос австралийца ничем не отличается от волос айну и от волос белой расы, совершенно подрывая этим значение критерия Деникера. С другой стороны, новейший ученый Roland Dixon,[1] принимая за критерий головной и носовой указатель, причисляет айну к прото-австролоидному типу южной Индии и Малайского полуострова. Он, повидимому, считает их негроидами и совершенно отделяет их от полинезийцев и индонезийцев. Не удивительно после этого, что появившаяся одновременно с работой Dixon'a антропология другого известного американского ученого, Kroeber'a,[2] определяет антропологическое положение айну, как «a generalized Caucasian or divergent Mongoloid type», иначе говоря, не только не решает вопроса, но делает его совершенно неразрешимым. При такой разноголосице трудно отдать решение вопроса в руки одной только соматической антропологии.

Ошибки антропологов, приведшие их к такой разноголосице в аинском вопросе, двоякого рода. С одной стороны, они совершенно не считались с культурой и историей айну, т. е. с теми данными, которые дали бы им возможность с уверенностью фиксировать свое внимание на одном определенном районе. С другой стороны ими упущен самый характерный признак, отделяющий айну от монголоидов, несмотря на наличие некоторых монголоидных черт, — именно богатая лицевая растительность и мохнатость. Этот признак, упорно сохранившийся у них, несмотря на полное окружение монголоидами, с которыми, судя по некото-

[1] The Racial History of Man. N. Y., 1923, p. 250.
[2] A. L. Kroeber. Anthropology. London, 1924, p. 40.

рым другим чертам, они бесспорно смешивались, несмотря на тесную историческую связь с безбородыми малайцами и полинезийцами, этот признак мы должны причислить к тем наиболее устойчивым наследственным признакам, которые в менделизме принято называть доминантными. Антропологи забывают, что наличие этого признака еще более, чем цвет кожи, разделяет крупнейшие расы человечества. И что же оказывается? Как раз в той области, где мы отыскали источники аинской культуры, там, среди народов столь различных по цвету кожи и другим антропологическим признакам, там именно мы находим представителей бородатой расы. Мы находим ее в Австралии, в Меланезии (табл. VI, рис. 3 и 9), в Микронезии (табл. VI, рис. 5), в южной Индии среди тода (табл. VI, рис. 8), среди ведда на Цейлоне (табл. VI, рис. 7) и спорадически, даже в Полинезии (табл. VI, рис. 4 и 6).[1] Нельзя приписать этого, как некоторые готовы допустить, влиянию кавказской расы. Эта последняя не могла в такой отдаленный период проникнуть к таким изолированным народам, как народы Австралии и даже Меланезии, и мы вынуждены признать, что это исконная раса Океании и соседних побережий южной Азии.

Это подтверждает и археология на основании краниологического материала, добытого из древних наслоений и давшего комплекс признаков, находимых и ныне у этой бородатой расы. И айну, культура которых нас привела в эту область бородатой расы, мы должны считать осколком этой расы. Правда, по цвету кожи айну отличаются от большинства бородатых племен Океании, но, во-первых, не надо забывать того, что цвет кожи у таких народов, как, например, папуасы, меланезийцы, далеко не однороден. Еще Миклуха-Маклай настаивал на крайней вариабильности окраски у папуасов. То же отмечает Сарасин среди новокаледонцев, резко различая по окраске северных от южных. Крайняя вариабильность в окраске у австралийцев всеми давно признана. О ведда и говорить нечего, что их к черноцветным причислить нельзя, а между тем растительный покров на лице у них явно выражен.[2] Кроме того, нужно иметь в виду, что,

[1] Замечательно, что старые путешественники, Шамиссо, Лангсдорф, усиленно обращали свое внимание на этот признак. Они констатировали его не только на Каролинах, Ратакских о-вах, но даже на Гаваях, определенно указав, что население последних бреет свои бороды.

[2] Кстати сказать, ведда особенно близко подходят к айну по особому признаку, который Апучин считал характерным исключительно для айну, именно по уплощенности tibia (у айну Diam. trans. 100 = 59,31, у ведда 60,5).

судя по всему, айну оторвались от этой бородатой расы в очень отдаленное время. Об этом свидетельствует тот комплекс культуры, который оказался общим с Австронезией. Но этот комплекс, ведь, состоит теперь из одних реликтов южной культуры, едва удержавшихся среди культуры далекого севера, а реликты в культуре, как и в биологии, всегда свидетельствуют о глубокой древности своего происхождения. О древности айну на их нынешней территории говорит и археология языком многих тысячелетий. За эти тысячелетия миграций с далекого юга на далекий север айну, претерпев не мало смешений с другими расами, могли потерять некоторые менее устойчивые антропологические черты, но удержали самый устойчивый — богатый волосяной покров и бородатость. С антропологическим их habitus'ом произошло то же, что случилось с их habitus'ом культурным, в котором находим реликтовые черты и меланезийские и дравидийские, и малайские, хотя большая часть их все же утрачена ими. Мы, может быть, никогда не найдем, с какой именно группой Австронезии айну наиболее близки, но мы, благодаря реликатам культуры, знаем по крайней мере точно, среди каких групп это нужно искать.

Наконец, в связи с антропологическим вопросом, необходимо сказать несколько слов по разделяющему антропологов и археологов вопросу — кто были те, которые строили древние землянки и оставили кухонные остатки в территории нынешних айну? Были ли это предки нынешних айну или другой народ, как думает Цубой и его единомышленники? Что касается меня, то я разделяю аргументы Kaganei и Batchelor'a, признающих строителей землянок за айну, но я пришел к тому же мнению на основании аргументов другого порядка и прежде всего на основании аргументов, почерпнутых мною из моих исследований на Сахалине. Сахалинские айну и мне повторяли миф о каких-то карликах, живших некогда на Сахалине и строивших землянки. Правда, этот миф рассказывался с такими странными вариантами,[1] что он теряет всякое правдоподобие, но, тем не менее, вопреки утверждению Лауфера, этот миф на Сахалине не только существует, но и широко распространен. Между тем, мои обследования остатков жилищ строителей землянок показали следующее. Прежде всего самые древние остатки жилищ, например, в окрестностях мыса Тымово, показали с несомненностью, что строителями их были айну. В этих больших землянках я нашел

[1] Например, по одному варианту эти pit-dwellers были очень малочисленны, жили только короткое время на Сахалине и сразу куда-то уехали.

характерный признак аинских жилищ: множественность очагов, так как и по сие время, если в жилище айну живет несколько семей, каждая имеет свой очаг, хотя все очаги расположены в один ряд. В некоторых местах женщины имеют даже отдельные от мужчин очаги. Другой важный факт, это то, что сахалинские гиляки, которые и сами до сих пор строят землянки, обо всех осмотренных или раскопанных мною землянках, вплоть до самой северной оконечности Сахалина и на восточном берегу, категорически называли их *kui tulkr* — аинскими землянками, иначе говоря, придя за много сотен лет до нашего времени на Сахалин, они застали там айну, как строителей тех самых землянок, которые сами айну теперь приписывают какому-то таинственному народу. А что гиляки не аборигены Сахалина, как утверждал Шренк, это мною было доказано на основании того, что они называют те породы растений и животных, которых нет на Амуре, терминами аинскими.

Наконец, последний и решительный аргумент я черпаю из анализа современного аинского орнамента. Все основные элементы его, вплоть до реалистического изображения змея, мы находим и на объектах, которые дает нам археология. И всякому ясно, что национальный орнамент не создается из подражания случайно найденным археологическим объектам. Очевидно, поэтому, что современный орнамент айну преемственно восходит к орнаменту pit-dwellers, и, следовательно, последние не могли быть никем иным, как предками айну.

Резюмирую.

Надеюсь, что мне прежде всего удалось доказать правильность моего метода, требующего, чтобы аинская проблема решалась не на основании одного какого-нибудь признака, как это делалось раньше, а на основании всего комплекса их habitus'a. К анализу прошлых судеб айну должны быть привлечены не только данные языка и антропологии, но прежде всего данные из всех областей культуры, как материальной, так социальной и духовной. Идя от культуры к языку и антропологии, мы идем от простейшего к сложнейшему, от ясного к запутанному.

Благодаря анализу, произведенному мною на основании этого метода, мне удалось, надеюсь, доказать, что старые теории, связывавшие айну то с народами полярными, то с народами Сибири, то с Китаем, Кореей и т. д., не имеют под собой никакого основания. В то же время анализ этот показал, что и географически и по всему их habitus'y, культурному и физическому, айну не-

обходимо отнести к кругу австронезийских народов. По физическому типу айну представляют вариацию той первичной австралоидной длинноголовой бородатой расы, разновидности которой мы одинаково находим и в Австралии, и в южной Индии, и в западной Океании, а особенности их культуры и языка мы находим у самых различных народов Океании и особенно ясно у ближайших из этих народов, живущих в Индонезии, на Филиппинах и на Формозе.

В Австронезии, и именно в западной ее части, судя по их бородатости, была их первоначальная родина, и отсюда начались их долгие странствия и столкновения с другими расами и культурами. На этом долгом пути в течение многих тысячелетий и впоследствии, за время многовекового своего пребывания среди новых географических и климатических условий, они неизбежно должны были растерять многое из своей старой культуры и приобрести целый ряд новых культурных особенностей и претерпеть изменения в своем физическом типе. Тем показательнее те раскрытые мною реликты их старой культуры, столь удивительно сохранившейся, словно для того, чтобы были спасены навсегда следы их далекого прошлого.

Выводы, к которым я пришел, раскрывают широкие перспективы для дальнейших изысканий, важных не только для айнологов, но и для всех работающих в области Австронезии.

Сравнительный материал, приведший меня к моей теории происхождения айну, далеко не исчерпан. Многое сделано по части изучения айну, но еще больше, быть может, предстоит сделать. Слабо еще разработана материальная культура, недостаточно изучен их семейный строй; из их богатейшего фольклора записана только малая часть, и многое еще остается сделать в области фонетики и морфологии языка. То же можно сказать и о народах Австронезии, в особенности Индонезии, Филиппин и Формозы.

При свете сделанных мною выводов дальнейшее детальное изучение культуры и языка, как айну, так и других австронезийских народов, не только даст новые аргументы для подтверждения этих выводов относительно происхождения айну, но и прольет, надеюсь, новый свет на прошлые судьбы всех народов Океании.

Объяснения к таблицам.

ТАБЛ. I. Аинский ткацкий станок. МАЭ, № 834—184. Рис. 2. Ткацкий станок игоротов. Филиппины. Jagok. Reisen in den Philippinen, 166. Рис. 3. Ткацкий станок с о. Борнео. Hose a. M. Dougall. The Pagan tribes of Borneo, 1912, v. I, p. 121. Рис. 4. Индонезийский ткацкий станок. Из коллекций Британского музея. Journal of the Royal Anthropol. Inst., v. XLVII, p. 352. Рис. 5. Инау у айну. МАЭ. *А* — № 1767 — 131; *Б* — № 829—452; *В* — № 656—52; *Д* — № 829—461; *Е* — № 829—450; *Ж* — № 700—246. Рис. 5. *Г*. Заструженная палка из Австралии. МАЭ. № 1336—25. Рис. 6. *А* — *Б*. Отравленные наконечники дротиков. Малые Зондские о-ва. МАЭ, № 603—18 и 41. Рис. 6 *В*, *Г*, *Д*. Отравленные наконечники аинских стрел. МАЭ, № 809—7. Рис. 7 *А*. Аинский головной обруч. МАЭ, № 839—105. Рис. 7 *Б*. Головной обруч с о. Целебеса. МАЭ, № 2317—189. Рис. 7. *В*. Головной обруч с о. Целебеса. МАЭ, № 2317—199.

ТАБЛ. II. Рис. *А*, *Б*, *В*, *Г*, *Д*, *Е*, *Ж*, *З*, *И*, *К*, — элементы аинской орнаментики. Рис. 1—2. Образцы аинских вышивок. МАЭ, № 829—338. Рис. 3. Орнамент на барабане. Адмиралтейские о-ва. Buschan. Illustrierte Völkerkunde 1923, B. II. Рис. 4, 5, 9. Образцы орнамента на военных палицах с о. Тонга. МАЭ, 736—23. Рис. 6. Зигзагообразный орнамент на барабане с о. Таити. МАЭ, № 736—231. Рис. 7—8. Змеиный орнамент из Ней-Лаценбурга, архипелаг Бисмарка. Э. Реклю. Земля и люди. Рис. 10. Две змеиных фигуры на курительной трубке. Торресов прол. Haddon. Evolution in Art. London, 1895 г., p. 16, fig. 3 *H*.

ТАБЛ. III. Рис. 1—5. Орнамент на палочках для усов. МАЭ, №№ 700—225, 839—32 и 32⁶/₂. Рис. 6. Орнамент на аинских палочках для риса. МАЭ, №№ 839—1 и 24. Рис. 7. Орнамент на воротнике детской одежды сахалинских айну. МАЭ, № 829—330. Рис. 8. Орнамент на ножнах аинского ножа. МАЭ, № 811—9. Рис. 9. Орнамент на аинской дощечке для наматывания ниток. Сахалин. МАЭ, № 700—134. Рис. 10. Орнамент на головной повязке шамана у айну. МАЭ, № 829—372[в]. О. Сахалин. Рис. 11. Орнамент на детском костюме айну. Сахалин. МАЭ, № 829—330. Рис. 12. Орнамент на деревянной модели аинской сабли. МАЭ. № 700—113. Рис. 13. Орнамент на дереве. Айну, МАЭ, № 3125—2.

ТАБЛ. IV. Рис. 1. Солнечный диск со змеями. Сахалин. МАЭ, № 202—5. Рис. 2—3-е. Орнамент на аинском халате. Курильские о-ва. МАЭ, № 820—7/₂. Рис. 3. Аинская вышивка. МАЭ, № 839—259. Рис. 4. Орнамент на аинской палочке для усов. МАЭ, № 1764—50. Рис. 5. Спиральный орнамент на ноге деревянной фигуры, служащей у маори украшением для дома. МАЭ, № 839—199. Рис. 6, 8. Орнаменты на аинском халате. МАЭ, № 839—199. Рис. 7, 11. Орнамент маори. Hamilton. Maori art. Рис. 9. Аинский орнамент на кости; о. Ессо. МАЭ, № 138—60. Рис. 11. Орнамент на аинском халате о. Ессо. МАЭ, № 345—27. Рис. 12. Резной аинский орнамент на дереве. МАЭ № 3125—2.

ТАБЛ. V. Рис. 1. Череп медведя, украшенный стружками. Айну. МАЭ, № 839—194. Рис. 2. Череп неприятеля, украшенный „силат", т. е. разрезанными в виде стружек пальмовыми листьями; о. Борнео. Hose a. Dougall. Op. cit., fig. 145. Рис. 3. Клемантан (бораван), приносящий богам в жертву яйца. Hose a. Dougall. Op. cit., fig. 145. Рис. 4. Деревянные изображения рыб; рис. 4 *А* (МАЭ, № 1336—127) из Австралии и рис. 4 *Б* (МАЭ, № 839—128 *б*) от айну. Рис. 5. Аинский головной убор с птичьим клювом спереди. МАЭ, № 839—52. Рис. 6. Айну в головном уборе. Атлс Montandon. L'Anthropologie. 1927. Рис. 7. Военный головной убор с о-ва Целебеса. МАЭ, № 168—198. Рис. 8. *А*. Индонезийский пояс. МАЭ, № 2892—8. Рис. 8 *Б* и *В*. Головные повязки океанийцев. МАЭ, № 597—37 и 44. Рис. 9. Музыкальный инструмент с Филиппинских о-вов. Customs of the World, 1915, v. II, p. 645.

ТАБЛ. VI. Рис. 1—2. Айну. Batchelor. Op. cit., 319. Рис. 3. Новокаледонец. F. Sarasin. Atlas zur Anthropologie der Neu-Caledonier. Berlin. 1922, Taf. V, fig. 3. Рис. 4. Фиджиец. W. T. Brigham. Memoirs of the B. P. B. Museum. Honolulu, 1911, v. III, p. 185, f. 109. Рис. 5. Арунта. Spencer a. Gillen. Across Australia. Fig. 75. Рис. 6. Маори с Новой Зеландии в одежде из собачьих шкур. Hamilton. Maori art, 314. Рис. 7. Ведда с о. Цейлона; фотогр. МАЭ, 3013—165. Рис. 8. Тода из южной Индии. P. Rivers. The Todas, p. 20 Рис. 9. Меланезиец (Британск. Н. Гвинея. Brown. Melanesians and Polynesians. London, 1910, p. 30.

1

2

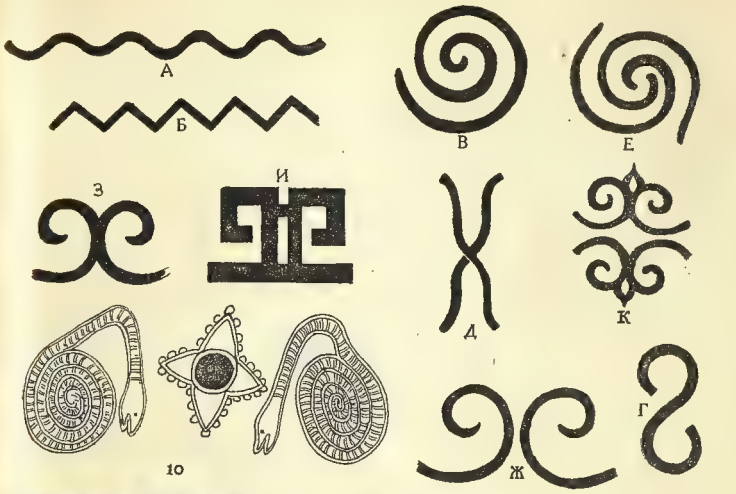
3

4

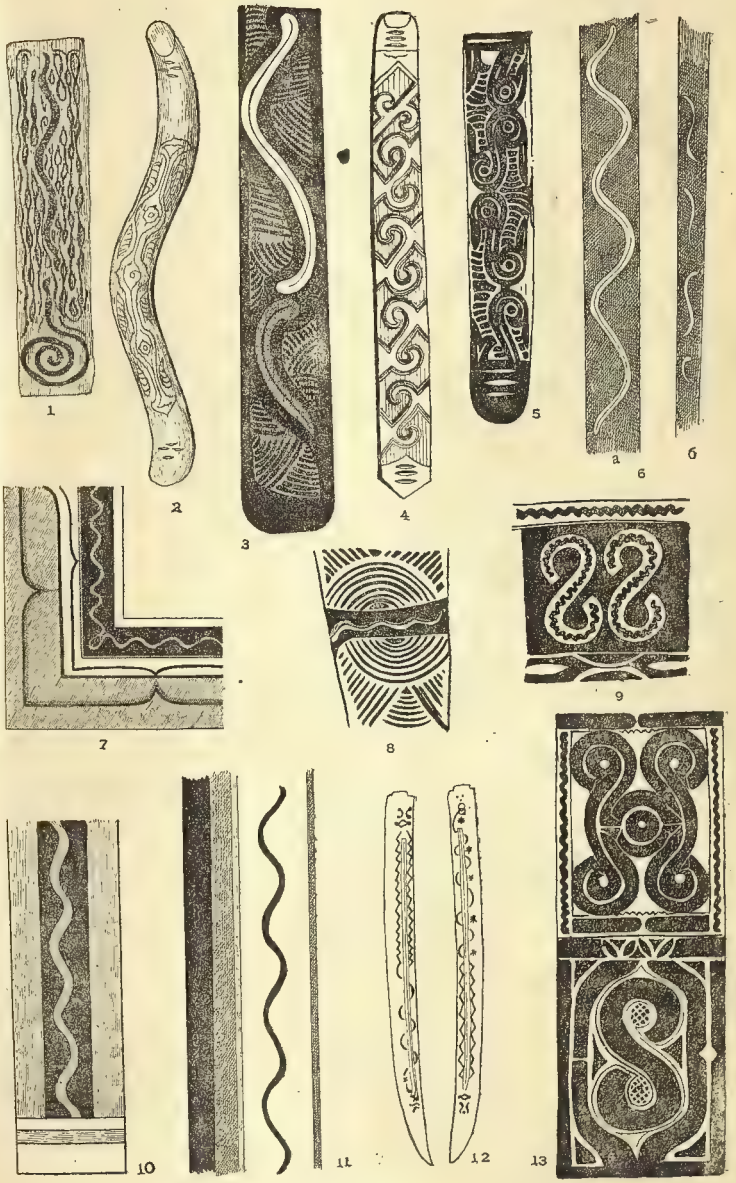
5

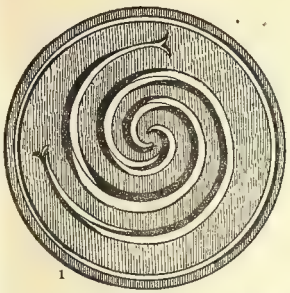
6

7


А
Б
В
Е
З
И
Д
К
Г
Ж
10

1
3
7
8
2
4
5
6
9


1
2
3
4
5
а
6
б
7
8
9
10
11
12
13

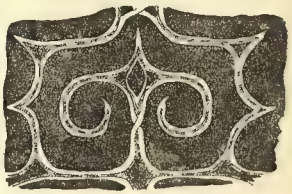


1

11

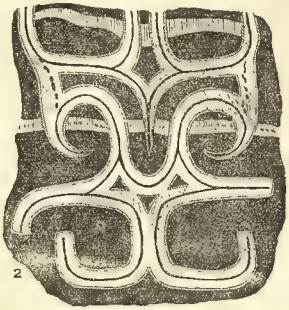
3

7



8

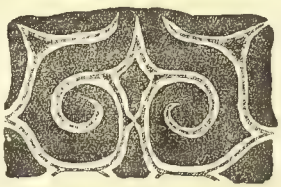
3a



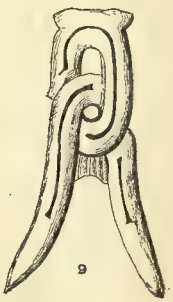
2

12

5



6



9

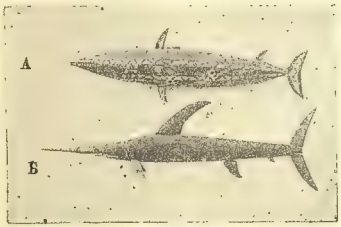
4

10

1

2

3

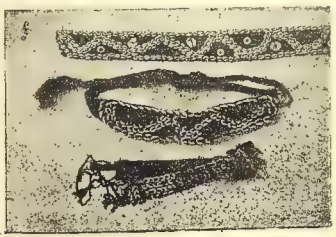


4

6

Б

7



8

9

1

2

3

4

5

6

7

8

9

Л. Штернберг. Гиляки, орочи...

КУЛЬТ ИНАУ У ПЛЕМЕНИ АЙНУ

Айну — маленькое угасающее племя, некогда занимавшее весь Японский архипелаг и ныне, после постепенного вытеснения японцами, сохранившееся, в количестве, не превышающем двух десятков тысяч душ, на островах Ессо, Сахалине и Курилах, — представляют одну из самых таинственных и интересных этнических индивидуальностей, какие только знает этнография.

Подобно другим «окраинным» народам, как эскимосы, патагонцы, готтентоты, гиляки, чукчи, юкагиры, енисейские остяки, представляющим собою как бы окаменелые остатки отошедших еще в доисторическое время рас и культур, айну на крайнем Востоке Азии стоят совершенно особняком не только от великих рас материка Азии, но и от близких им по загадочности и изолированности племен палеоазиатских; прежде всего по своему физическому типу: единственное волосатое племя среди монголоидов, они в течение почти столетия представляют предмет спора между антропологами, и тем не менее вопрос об их расовом происхождении остается и поныне так же темен, как и во времена Головина.

Их язык стоит совершенно изолированно среди сонмов языков Азии.

Хотя имеются уже словари, опыты грамматики и фольклорные записи, идиом айну с такой же безуспешностью пытались до настоящего времени связать с теми или другими лингвистическими группами, как и их соматическую разновидность с известными группами этническими. Самая разработка этого языка, впрочем, ждет еще своего научного мастера.

Менее других особенностей этого племени обращал на себя внимание их замечательный семейно-родовой строй с самыми примитивными чертами материнитета, которые, как я мог убедиться из своих наблюдений, могли бы пролить массу света на историю первобытного брака. Без серьезного обследования осталась также их своеобразная и поучительная материальная культура и искусство (орнамент), которые в состоянии дать много ценного материала для важных этнографических и этнологических сближений.

Но, быть может, самое интересное в культуре айну представ-

ляют их верования и религиозные обряды. С одной из самых своеобразных особенностей их культа, именно с культом инау, представляющим собою единственное в своем роде явление среди первобытных религий, я и хочу вас познакомить, имея на этот раз в виду не столько полное описание этого культа, сколько выяснение его генезиса, — вопрос, над которым мне пришлось не мало задумываться как во время моих личных наблюдений над айну, так и впоследствии, при разработке аинских коллекций в Музее Академии наук. Но прежде два слова о религии айну вообще.

I.

В основных своих религиозных воззрениях айну очень близко стоят к так называемым шаманистским религиям первобытных народов Сибири, особенно их непосредственных соседей — гиляков.

Анимисты по своему мировоззрению, они не знают нашего дуализма между органической и неорганической, живой и мертвой природой. Для них, наоборот, все существующее, все объекты и явления, не только живые, одушевленные существа, но и одаренные полной индивидуальностью, неумирающей душою, разумом и волей. В своем монизме они идут еще дальше: все существующее антропоморфно. Под многообразием форм скрывается одно и то же по своей природе существо — человек. Они, правда, в этом отношении, не достигли той законченности, до которой дошли, например, гиляки, но такова преобладающая тенденция их философии. Таким образом, если мы желаем проникнуть в тайны религиозной психики айну, мы должны совершенно отрешиться от наших обычных воззрений на окружающее. Мы должны примириться с такими, например, представлениями, что дерево, гора, утес — живые разумные существа, слушающие, понимающие, движущиеся, действующие, что самое маленькое животное, в роде лягушки, может быть страшно разумным существом, разумнее даже человека, что человек может родиться от дерева (такова, например, легенда о происхождении самих айну) и вступать в браки даже с такими существами, как камбала, что срубленное дерево может воскреснуть, если воткнуть в пень маленькую заструженную палочку, что даже предметы, сделанные человеком, как котел, копье, нож, лодка и т. д., имеют душу и могут следовать за человеком на тот свет...

При такой монистической психологии божественным в природе должен казаться человеку всякий объект внешней природы, всякое явление, которые чем-либо поражают его воображение и проявляют свойства, которых он лишен сам, или которые превосходят его собственные.

Таинственный утес, похожий на зверя, временами издающий треск и роняющий громадные глыбы, способные раздавить человека, метущееся море, ревущее, как зверь и потом улегающееся, как человек во время сна, гром, грохочущий и рубящий деревья в лесу, гигантский кит, плюющий фонтанами, медведь, страшилище леса и т. п. грандиозные явления природы или поразительные существа, а с другой стороны, самые ординарные предметы, какой-нибудь тюлень, жаба, моллюск, необыкновенного вида камешек, даже часы европейца — все это объекты божественные, все это на языке айну носит название камуй.

Камуем может быть даже и человек, если только он чем-нибудь выдается среди своих ближних — храбростью, красноречием, удачливостью и т. д. Но не все камуи составляют предмет культа.

Пантеон айну почти исключительно зоологический. Нет зверя, особенно из крупных, как медведь, кит, касатка, морж, сивуч, тюлень, даже соболь, выдра и т. д., которого он не величал бы именем камуй. Зверь и камуй — синонимы. В противоположность гиляку, ороку и др. туземцам Приамурского края, различающим просто зверя от богозверя, т. е. бога-человека, облекшегося в образ того или другого зверя, айну видит еще камуя в каждом звере как таковом. Но, подобно гиляку, собственно сознательный культ (в виде жертвоприношения, молитв) он оказывает не зверю вообще, а «хозяевам» каждой породы или стихии, которые в свою очередь тоже называются камуй (в значении «хозяин»), с прибавлением названия той или другой области природы, например, нубури-камуй — хозяин горы, атуй-камуй — хозяин моря, той-камуй — хозяин подземного мира, чуф-камуй — хозяин солнца и т. д.

Главнейшие боги, от которых зависит благополучие айну — «хозяева» горы и моря, доставляющие ему главные предметы его пропитания — зверей, рыбу, морских животных.

Это чисто зоологические боги: первый из них — «хозяин» медведя: с одной стороны это человек, с другой настоящий медведь, только необыкновенно крупных размеров; все остальные медведи — его единоплеменники.

Хозяин моря — касатка (Orca gladiator), тот самый ужасный хищник, перед которым дрожат титаны моря — киты и в смертельном страхе бегут все морские животные, спеша на острогу благодарного айну. Удивительный культ этого зверя, равно как и культ медведя, я подробно описал в своей статье о религии гиляков[1] и на них потому теперь останавливаться не буду, несмотря на большие различия в деталях ритуала, например, медвежьего праздника и др. обрядов.

Чужеплеменным (японским) божеством, хотя и играющим у айну теперь (впрочем, больше на словах) едва ли не первенствующую роль, нужно признать «хозяина солнца» — чуфкамуй, который, по нынешним воззрениям, самое большое божество, распоряжающееся всеми другими богами. В действительности, он мало имеет отношения к повседневной жизни. Его ассоциируют, естественно, с хозяином родового огня, играющим действительно большую роль.

Кроме главных камуев, есть целый ряд и других, второстепенных: камуи родовые, как хозяин юрты (тисе камуй), бабушка огня и др. герои-предки, наконец, бесчисленные «хозяева» отдельных речек, рощ, долин, гор, утесов и т. д. Все это добрые, благодетельные камуи, от которых зависит все благополучие человека: это его кормильцы и хранители, оберегатели от всяких бед и напастей.

Но есть и такие существа, которые специально заняты тем, чтобы постоянно всячески вредить айну, приносить болезни и даже смерть. Этим существам, которых он даже не удостаивает обыкновенно названия «камуй», он не оказывает никакого культа: для них нет ни жертв, ни молитв, ни даже простого пиетета, с ними айну находит возможным только бороться. Тайны этого своего рода военного искусства знают шаманы, такуса-айну, которые играют у них такую же роль, как и у других первобытных народов, хотя, впрочем, никаким особым почетом и влиянием они не пользуются. Зато по отношению к добрым божествам айну поистине набожны. Им возносят долгие и красноречивые молитвы, с ними айну делятся своими лучшими яствами и напитками и, наконец, для них они устанавливают везде, где только возможно, те бесчисленные и разнообразные по формам и размерам и столь своеобразные по виду предметы, которые носят у них название инау.

[1] „Этногр. обозр." 1904 г., № 2.

Эти-то странные и вместе с тем наиболее характерные объекты культа айну и составляют предмет настоящего доклада.[1]

II.

Инау бывают самых различных видов и назначений. Самый обыкновенный тип — палочка, искусно заструженная в различных местах в виде кудряшек самых разнообразных размеров и форм (ср. таб. I, рис. 1—4). Обычный материал — тальник, реже ольха, рябина, смотря по назначению. Обыкновенно палочка предварительно очищается от коры и грубо обстругивается ножом, но бывает, что кора оставляется и только спереди обнажается средняя часть (таб. I, рис. 1). Технические приемы работы самые примитивные. Орудие — простой, короткий нож, несколько выгнутый в лезвии (кривой), которым работающий быстро ведет по деревяшке по направлению к себе, придерживая один конец рукой, а другим упирая в грудь.

Всматриваясь в палочку-инау, легко заметить, что она представляет примитивно выраженную человеческую фигуру. Верхняя часть всегда отделана в виде головки. На средней части обыкновенно имеются зарубки, расположенные всегда в известном порядке и в определенном количестве, смотря по виду и назначению инау: так, на фигурах 3 и 4, таб. I по три зарубки, одна несколько повыше средней выструганной части, другие две всегда ниже этой последней; на фиг. 2, таб. I четыре зарубки в ряд; на других их бывает по 7 и более. У некоторых оставляются с обеих сторон симметрично расположенные сучки в виде рук, которые чаще всего сгибаются в круг (инау огню, солнцу, фиг. 3, таб. I). И, действительно, сами айну различают в инау части тела: голову, макушку, шею, волосы; далее, брови, глаза, рот, губы, или только рот, пупок и половой орган (все последние — в виде зарубок); наконец, руки и ноги (нижняя часть).

На некоторых (так называемых нинькари) инау (рис. 3, таб. I) мы находим даже сережки (нинькари) из стружек: это означает, что фигура — женская. На рис. 1, таб. II мы видим две фигуры на одном сучке, одну с сережками, женскую, другую без таковых, мужскую...

Но инау-деревяшки только одна из форм: все наружные инау, так называемые сойта-инау, т. е. ставимые вне дома, обык-

[1] Читано в Русском антропологическом обществе 15 мая 1908 году. *Ред.*

новенно бывают в виде высоких шестов и даже целых деревьев, то оголенных от коры, то в коре, но с вырезами, и всегда заструженные или обвязанные кудряшками.

Часто они представляют довольно сложные фигуры. Так, например, чуф-камуй инау (инау хозяину солнца) — представляет цельную елочку в коре с руками, согнутыми в круг (символ солнца) посредине, 3-мя обычными горизонтальными надрезами в средней части (рот, пупок, половой орган), 2-мя парами косых надрезов по обеим сторонам рук, 7-ю спиральными вырезами в коре вдоль ствола и наставной заструженной головкой с семью плетеными косичками на корне (ср. фиг. 3, таб. I, являющуюся упрощенным типом этого инау для домашнего очага).

Палочки-инау часто простые миниатюры этих крупных инау-деревьев, которые, благодаря своим размерам и непортативности, не везде с одинаковым удобством могут найти себе применение.

Далее, инау делаются либо одиночные, либо групповые. Последние называются нуса (японск. терм.) или инау-чипа и, смотря по назначению, составляются из того или другого количества фигур, то мужа и жены, то целой семьи, то хозяина с помощниками. Целый лес из подобных инау-чипа устраивается в виде полукружия на арене медвежьего праздника. Но перечисленными формами не ограничиваются виды инау.

Название инау применяется не только к фигурным палочкам, шестам и деревьям, известным образом заструженным, но и к самим стружкам (если они и без черенка и не представляют никакой фигуры) и даже к изделиям из стружек, если только они имеют отношение к культу. Так, инау называются стружки, которыми повязывают голову во время торжественных пиршеств; то же название носят плетеные из стружек украшения, надеваемые на голову медведя во время праздника (рис. 2, таб. II); далее, целый ряд всевозможных видов стружечных лечебных налобников и повязок (рис. 5 и 6, таб. II). Некоторые из этих последних сделаны сплошь из обыкновенных материй, но обшиты шнурками, сплетенными из тонких настружин, и потому тоже носят эпитет инау.

Из этого достаточно явствует, что стружки — самый существенный признак инау, и это необходимо особенно запомнить для уяснения смысла этой своеобразной принадлежности культа.

Инау играют огромную роль в жизни айну. Вся его обста-

новка, все его окружающее, вся его деятельность заполнена инау.

Зайдите в его дом: в очаге водружено унти-инау — «хозяйке» огня (рис. 3, таб. I), в углу — махровое тисе камуй-инау — инау «хозяину» дома, родоначальнику; ограде очага посвящено особое инумпа-инау; у дверей — апа сят ун-инау; над нарами, то тут, то там — целебные инау. Снаружи дома, с восточной стороны высятся целые нуса из высоких шестов и деревьев, перед которыми домохозяин ежедневно произносит свои долгие молитвы. А далее, куда ни повернешься, на горе, на берегу моря, речки, в лесу, на дорогах, перевалах, на кладбищах и т. д. — всюду самых различных форм большие инау, то хозяину горы (рис. 2, таб. I), то хозяину солнца (рис. 3, таб. I), моря, речки, то предку, то киту, выдре, медведю, тюленю и т. д.

Это все инау постоянные, которые ставятся регулярно в определенное время и в определенном месте. Их периодически, раз в год или еще чаще, обновляют, а старые бережно складывают в особые амбары.

Но еще более многочисленны инау, которые делаются по тому или другому случаю. После каждой удачной охоты, например, делаются инау тому или другому божеству, а кроме того головы убитых зверей или их деревянные изображения (рис. 4, таб. II) украшаются инау. Заболел человек, выздоровел, отправился в путешествие, вернулся и т. д. — каждый раз новое инау. Систематизированный каталог инау составил бы целый трактат. Достаточно для иллюстрации упомянуть несколько названий инау наудачу, в роде сурукуинау (инау яду стрел), цькась саба-инау (птичьих голов И.), серемах манка тусу инау (И. прадеду, могучему шаману) циренте инау (И. эрекции), инау рекутумби (И. — целебное ожерелье); нувап кусу ан пинне инау (мужское И. против крика от боли) и т. п., чтобы представить себе все разнообразие их применения. Без преувеличения можно сказать, что значительная часть жизни айну уходит на изготовление инау, и требуется пройти весь долгий путь годов, чтобы к концу только достичь полного знания этой таинственной науки. Зато айну поражают изумительным искусством в изготовлении инау.

Не успел человек взяться за свой кривой ножик, как уже из-под маленького клинка вылетают целыми космами самые замысловатые кудряшки, то тонкие и нежные как пух, то длин-

ные и грубые, как звериная шерсть; еще несколько движений, и готова сложная фигура. Конечно, большие инау-деревья с их спиральными выкройками, наставными головками и т. д. (см. выше) требуют более продолжительного времени, и можно себе представить, сколько труда затрачивается для изготовления целого леса инау для медвежьего праздника!..

Этот своеобразный культ от айнов распространился по соседним народам Приамурского края — гилякам, орокам, гольдам, орочам, но нигде более, насколько нам известно, он не констатирован. У камчадалов, по описанию Крашенинникова, встречается аналогичное явление; роль стружек здесь играют волокна травы, осоки. «Расчесанной травой, — рассказывает нам Нестор русской этнографии, — болванов своих обвязывают вместо ошейников, и венком головы свои обвязывают в праздники. Когда убьют зверя или приносят в жертву, то за мясо зверю дают травяной венок. То же делывали над головами всех неприятелей: накладывали на них травяные венки и, поворожа, втыкали головы на колья. Сия трава у камчадалов называется егей и иимт».[1] Очевидно, этот обычай мало имеет общего с инау, во-первых, потому, что в нем отсутствует самое существенное — элемент стружек, во-вторых, у айну никаких идолов не имеется, и инау, в противоположность траве у камчадалов, служат самостоятельным объектом культа.

III.

Неудивительно, что своеобразный культ инау привлекал особенное внимание этнографов, и в попытках объяснения его нет недостатка, но попытки эти до сих пор не привели к общему решению. Предстоит выяснить два вопроса: каково назначение инау и откуда их своеобразная форма. Одни отвечают на оба вопроса, другие только на первый. Известный миссионер Batchelor, проживший среди айну на о. Ессо несколько лет, не вдаваясь в вопрос о происхождении инау, признает их то „mere offerings" — просто жертвой, то „genuine fetiches" — настоящими фетишами. Г-жа Bird, долго путешествовавшая среди айну, считает инау домашними божествами. Это объяснение вполне подходит к таким видам, как унти инау — инау хозяйки огня, тисе камуй инау — инау хозяина дома, инау на могилах предков и т. п., но уже совершенно неприменимо к многочисленным видам, ничего общего с домом и домашними

[1] Крашенинников. — Описание земли Камчатки. 2 изд., стр. 331—332.

неимеющим, как упомянутые нами инау птичьим головам, яду, от криков при боли, целебным повязкам и т. п. Кроме того, г-жа Bird не дает никакого объяснения самому генезису этого странного объекта культа.

Совершенно своеобразное мнение высказывает русский наблюдатель, д-р Добротворский, живший среди айну на Сахалине в 70-х годах и составивший словарь их языка. Он уверяет, что инау не что иное, как фигурки, заменяющие человеческие жертвоприношения, которые, по словам самих айну, будто бы некогда практиковались и даже до сих пор практикуются кое-где у их соплеменников. По его мнению, «зарубки — выражение разрезывания живота, коротенькие застружки, идущие от зарубок вверх и вниз, выражают отвороченные вверх и вниз мягкие части передней стенки живота... Судя по этим частям инау, без сомнения — остатки человеческих жертвоприношений».[1] Эта гипотеза совершенно противоречит действительным фактам. Прежде всего нужно заметить, что на целом ряде инау вовсе не имеется никаких зарубок, напр., на рис. 1, табл. II. Далее, целый ряд инау состоит из одних стружек без всякого намека на человеческую фигуру. На многих, имеющих зарубки, как на фиг. 2, 3 и 4, таб. I, зарубки, по свидетельству айну, означают части лица: брови, глаза, рот, нос. Но если даже взять такие фигуры, как №№ 3 и 4, таб. I, где средняя обнаженная от коры часть могла бы быть истолкована, как живот, то зарубки как раз приходятся выше и ниже этой части и уже во всяком случае не могут служить выражением вскрытия живота: в действительности же на этих фигурах верхняя зарубка означает рот, нижние две — пупок и половой орган; на некоторых инау средняя гладкая часть определяется айнами даже как лицо. Таким образом, гипотеза Добротворского отпадает сама собою. Недоумение может вызвать только следующее. В его словаре находим слово экоритохпа, которое он переводит — «принести в жертву инау (букв. — изрезать живот)». Если бы можно было быть уверенным, что слова, стоящие в скобках (изрезать живот), не есть чисто гипотетическое дополнение составителя словаря, за что говорит уже то, что этим аргументом сам автор не счел нужным воспользоваться для подкрепления своей гипотезы, то это было бы доводом, над которым стоило призадуматься. Но

[1] М. М. Добротворский. — Айно-русский словарь. Казань, 1875 г. Приложения, стр. 65, также введение, стр. 42.

ни факты, которые мы привели выше, ни филологические соображения (как это мы увидим ниже) его не подтверждают, и мы склонны думать, что, если бы словарь Добротворского был издан им лично при жизни, то указанное мнимо-буквальное толкование было бы им выпущено. Что касается роли *заструженных* частей, то Добротворский их считает то волосами, то отвороченными частями передней стенки живота. Относительно первого толкования нужно сказать, что, действительно, *некоторые* застружины играют роль волос (инау саба ру — волосы головы инау), факт, как мы увидим, вполне *вторичного* порядка, а второе падает вместе с самой гипотезой об инау, как о пережитке вскрывания живота. И во всяком случае против обоих толкований приходится повторить уже ранее поставленный нами вопрос: как применить эти объяснения к инау, не представляющим никакой фигуры, кроме стружек или плетения из них?.. Наконец, в заключение, по поводу гипотезы г. Добротворского, должно сказать, что нигде случаи человеческих жертвоприношений не были констатированы среди айну, и многие из них, при расспросах с моей стороны об этом, высмеивали самое предположение о возможности таких фактов. Прибавим еще, что зарубки имеются на идолах у самых различных народов (ср. хоть таковые у самоедов), таким образом, по теории Добротворского, пришлось бы все идолы признать остатками человеческих жертвоприношений.

Гораздо более заслуживают внимания соображения по этому вопросу W. G. *Aston*'a,[1] выводящего инау из японского культа синто и сближающего их с так наз. gohei (жертвенные палочки, увешанные полосками цветной бумаги). В древнейшее время — аргументирует этот исследователь — среди обычных жертвоприношений синтоистского культа особенно употребительны были ткани, пряжа, волокна текстильных растений. Впоследствии эти реальные жертвы, носившие название *нуса*, приняли чисто фиктивную форму, заменившись палочками с навешанными на них полосками ткани или волокнами растений, а еще позже, когда вошел в употребление хлопок, то и вовсе были заменены полосками бумаги. Вот эти-то палочки, увешанные полосками бумажек и называемые gohei, по мнению Астона, являются прототипами айнских *инау*. В дальнейшей своей эволюции gohei (а за ними и инау) из объектов жертвоприношений

[1] W. G. *Aston*. — The japanese gohei and the ainu inao. By W. G. *Aston*. Journal of the Antrop. Inst. of Gr. Br. and Ir., v. XXXI, 1901.

стали самостоятельными предметами поклонения, превратившись в чудодейственные магические существа и даже в вместилища духов-божеств...

Как ни кажется соблазнительным принятие этой гипотезы, тем более, что по форме своей gohei, действительно, представляют некоторое сходство с инау и к тому еще древнейшие формы gohei носят название нуса,[1] тождественное с айнским названием для группы инау (см. выше), но основания, приводимые автором для подтверждения своей гипотезы, весьма мало доказательны. В самом деле, если инау не более как японские nusa и gohei, то одно из двух: либо айны, как и японцы, должны были тоже перейти от тканей и волокон к бумажкам, либо — если бумажки были для них почему-либо недоступны — остаться при старой форме nusa (т. е. тканей или волокон пряжи), что было бы тем более естественно, что айну знакомы с ткацким искусством, и текстильный материал, в виде крапивы и луба вяза, у них всегда под руками. Мы имели бы тогда вместо нынешних инау — палочки с лоскутками материй, как на жертвенных деревьях у самоедов, или с волокнами растений, как у камчадалов на их идолах, увешанных осокой, но уже никоим образом не заструженные палочки.

Более интереса представляют соображения того же автора, ссылающегося при этом на двух писателей начала и конца XVIII стол., что среди обрядовых предметов синтоистского культа были так называемые kedzuri-kake — полузаструженные палочки. Одно сохранившееся изображение такой палочки, действительно, очень близко напоминает инау. Но этот факт говорит скорее против гипотезы — gohei-инау. И вот почему: упомянутые kedzuri-kake, как сообщает сам автор, употреблялись, между прочим, для зажигания их от священного огня храма и перенесения их молящимися в зажженном виде домой для разведения новогоднего огня на домашнем очаге. Для такой цели — а обряд этот без сомнения очень старый — древние нуса из тканей и пряжи совершенно не годились. Если это так, то заструженные палочки синтоистского культа должны быть первичного происхождения, и поэтому ничего общего с gohei не имеют, и самое изобретение их мы имеем столько же основания приписать айнам, как и японцам, и даже

[1] В действительности, айну имеют собственный синоним для nusa: inao chipa, и, наоборот, японцы сами именуют аинские nusa термином: inao no rui (ср. соотв. слова у Batchelor, AnAinu-english-japanese dictionary).

более основания в пользу первых, у которых культ заструженных палочек получил широчайшее развитие, а в синто мы знаем только 1—2 совершенно изолированных случая.

Теперь мне остается поделиться личными соображениями и наблюдениями о значении инау и их происхождении.

IV.

Прежде всего мне важно было выяснить, как *смотрят сами айну на свои инау*. Это я всячески старался делать во время своих путешествий среди сахалинских айну. Нужно им отдать справедливость, они формулируют свои воззрения с ясностью и определенностью, не оставляющей ожидать ничего лучшего. Среди сахалинских айну в начале 90-х годов пользовался величайшим авторитетом престарелый старшина с. Мауко, Нисендус. Это был, действительно, очень почтенный и многоопытный старец, настоящий патриарх, о котором его соплеменники говорили, что он «все равно камуй» (бог). Посетив его резиденцию, чтобы проверить свои прежние расспросы и наблюдения, я навестил и его. Как раз во время моего прихода он устанавливал новое унти-камуй инау на своем очаге. «Объясните мне, спросил я его — зачем вы делаете эти инау, что они такое?» — «Это, ответил старик: «икой-итáку айну[1] (посредник, посол, оратор). Айну ему говорит, что нужно, а он «камую» перескажет. Один к хозяину огня ходит, другой — к горному, еще другой к морскому хозяину ходит, а они все айну помогают». — А как же палочка говорить может? — «Не палочка, а душа ее ходит и пересказывает все «камую». Как же, ведь дерево тоже имеет душу!»... Любопытно, как родственны между собою психологии необразованных людей без различия национальности и культуры. Случайно присутствовавший в юрте русский крестьянин, местный старожил, не удержался от вмешательства в разговор и сказал: «Они (т. е. айну) тоже через святых угодников своему богу молятся; что у нас иконы, то у них инау!»... Нисендус формулировал только то, что мне пришлось и до того наблюдать и слышать везде среди айну, а еще раньше среди гиляков. Инау, таким образом, *не божество*, и *не жертва*, а живой *посредник* между богами и человеком, «деревянный

[1] Икой-итаку-айну — букв. толкующий человек, посол, оратор — термин, специально применяемый к выдающимся по красноречию индивидам, служащим послами и посредниками в делах мести, войны и мира.

человек», который обладает способностью передавать богам быстро и красноречиво потребности человека.

Эпитет «камуй», которым так щедро наделяет айну любого зверя, даже многих из своих единоплеменников, никогда не применяется к инау. К ним относятся, как к вещам — табу, но отнюдь не как к божествам. Перед ними молятся — особенно усердно ежедневно перед нуса за восточным окном возносят свои долгие молитвы старейшины дома, — но эти молитвы направляются по адресу не инау, а соответствующих божеств. Перед инау возливают жертвенное саке, на них иногда навешивают разные мелочи (лоскутки материи, эфесы сабель, серьги и т. п.), но все это жертвы, которые инау, или правильнее, души их, должны отнести соответствующим богам.

Для понятия «жертва» имеется особый термин «иноми», обозначающий всякие яства, напитки, табак, материи, ценности, подносимые богам, но никоим образом не инау. Да и понятно, инау, как посредники, нужны человеку, но не божествам. Что в дальнейшей эволюции инау могут представляться ценными объектами и для самих камуев, это мы увидим в дальнейшем, но не в этом их основное значение.

Несмотря на свою скромную роль посредников, инау в глазах айну имеют огромное значение, ибо без них ни одна молитва не была бы услышана, ни одна нужда не была бы удовлетворена, и жизнь была бы невозможна. Inao sak guru — человек без инау — последний человек (Бэчелор).

Чтобы представить себе всю важность инау в глазах айну, нужно видеть, какое значение им придается в моменты грозной опасности. Много раз нам приходилось плавать с айну на их утлых долбежках по бурному Охотскому морю, и не раз грозные волны сурового моря готовы были потопить нас в бушующей пучине. Но никогда наши спутники, даже в самые критические моменты, не теряли присутствия духа. Почуяв опасность, айну-рулевой доставал заранее припасенную палочку и начинал ее быстро застругивать, и когда фигура была готова, он бросал ее в волны с наказом: «иди к хозяину моря и скажи, чтобы он хорошенько посмотрел: хорошо ли будет, если мы и этот русский господин погибнем, и камуй смотреть не будет?» И мои спутники с полным правом могли потом вспоминать, как их самих и их русского спутника спасали красноречивые инау!

Итак, обычное инау — «деревянный человек», оратор, посол, душа которого исполняет поручения к богам. Предста-

вляет ли подобная идея что-либо исключительное в этнографическом смысле? Нисколько!..

У обских остяков, удаленных от айну на много тысяч верст и никогда не вступавших с ними ни в какие общения, мы находим до поразительности тождественное воззрение на посредническую роль дерева между божествами и человеком.

Еще недавно нам сообщал в заседании Географического общества г. Дунин-Гаркавич, как однажды при нем остяк, перед тем как отправиться на охоту, срубил верхушку дерева, облек ее в тряпицы и бросил в реку, в качестве «ангела», идущего с поручением к хозяину воды.[1] Разве это не то же инау, только с ветками и хвоями вместо стружек? Есть, впрочем, и у айну инау в виде цельных деревьев, в которых стружки вовсе не фигурируют.

Но так наз. «деревянные люди», героические исполнители самых трудных поручений своих повелителей, широко распространены в эпосе (и, следовательно, поверьях) самых различных народов. Как на очень характерный пример, укажем на «деревянных людей» в известном сборнике Simhasanavâtrimçikâ («Сборн. рассказов о 32 фигурах на престоле»), где они фигурируют даже на тронах царей, и в различных других вариациях индийского эпоса, в которых они являются авторами самых чудесных деяний. Из Индии эти «деревянные люди» перекочевали к номадам Средней Азии и совершенно самостоятельно фигурируют у всех первобытных народов Сибири. В эпосе гиляков они самые обычные деятели. Нет подвига, на который не были бы способны эти грубые создания рук человеческих. В одной из записанных мною гиляцких поэм одинокий герой, последний из погибшего на войнах рода, решившись предпринять месть по отношению к своим врагам, первым делом срубил лиственницу, нарезал несколько чурок, обтесал их и сказал: «Эй вы, деревянные люди, на войну ступайте!» И каждому распределил район действий. Через некоторое время воинственные послы явились с докладом об успешно исполненном поручении. Герой им даже не сказал спасибо: и неудивительно, иногда он их просто называет р а б а м и. Что они имеют душу, это нисколько не повышает их достоинства: все имеет душу — и камень, и дерево, и котел, и старый черепок. Это не мешает гилякам, как и айну, относиться и к дереву с поклонением. С какой наивной верой айну относится к живой природе дерева, хорошо иллюстрирует

[1] См. St. Pet. Ztg. № 121, 1903 г. Отчет о засед. Геогр. общества.

тот сообщенный нами выше факт, что, срубив дерево, он благоговейно втыкает душу — творящее инау, благодаря которому душа дерева снова должна возродиться. Насколько он антропоморфирует дерево, достаточно вспомнить, что самое свое происхождение он производит от дерева (елки). Для айну всякое дерево есть таки н а с т о я щ и й человек: в и д и м о е дерево только оболочка, жилище этого таинственного человека. Как и люди, деревья живут родами и имеют х о з я и н а — нубури камуй (горный хозяин). К отдельным деревьям, почему-либо особенно импонирующим ему, либо необыкновенным видом своим, либо возрастом, либо размерами, айну относится даже как к божеству, одаривая их жертвами (лоскутками материи, стрелами и т. п.). При таком отношении к дереву, психология, создавшая «деревянного человека» для поручений к богам, представляется как нельзя более естественной.

Остается теперь выяснить, какую роль играют с т р у ж к и в инау?

Почему именно «застроженность» является их обязательным элементом?

Ответ, я полагаю, лежит в тех представлениях, которые у айну ассоциируются во время процесса стружения. Ему часто приходится застругивать деревяшки, иногда по нескольку раз в день всякий раз, когда ему необходимо развести огонь на открытом воздухе, под дождем, на ветру, которые так обычны на его суровой родине. Его, анимиста, верящего в одушевленность и даже человекоподобность дерева, сок которого он считает кровью, ветки — руками, шопот листьев — речью, его не могут не поражать своей таинственной многозначительностью те длинные, причудливо извивающиеся остроконечные я з ы к и дерева, которые с такой быстротой вылетают из-под его кривого ножа, с тем чтобы с такой же быстротой, как живые, снова вернуться в затейливые кудряшки! Всякий знакомый с психикой анимиста легко поймет, к каким выводам приходит первобытный человек в таких случаях. Эти п о д о б и я языка не просто подобия, а н а с т о я щ и е я з ы к и, способные говорить, убеждать. Что они могущественны, видно ему из того, как быстро рождается из них священное пламя огня. Как могущественна же должна быть их речь, когда они заговорят своими сонмами языков! У человека только один — единственный язык, и то как властно действует его красноречие! И, далее, ассоциируя эти языки с о г н е м, который, благодаря своему м н о г о я з ы ч и ю

(см. ниже), не только у айну и гиляков, но и у индо-европейских народов (ср. роль агни в Риг-ведах), является посредником между людьми и божествами, как легко было дойти до идеи, что заструженная многоязычная палочка — наилучший, везде и всякому доступный оратор-посредник между человеком и богами! Какой человек, даже самый красноречивый, может сравниться с этой маленькой палочкой, обладающей сотнями языков! И айну, как мы видели, именно так и смотрит, называя свое инау икойтаку айну (оратором-человеком). Так его называет и гиляк: хлай-нивух (синоним аинского термина, букв.: толкующий человек). Что кудряшки на инау именно языки оратора и что в последних именно заключается и весь смысл инау, подтверждает, позволяю себе думать, и самая этимология слова инау. Начальное *и* в этом слове — обычная в аинском языке плеонастическая частица (напр., іномі = номі — жертва), так что коренное слово собственно — нау, а это последнее образовалось из ні (дерево) + ау (язык), так что инау означает: язык дерева, что как нельзя более гармонирует с представлением айну об инау, как об ораторе, и с нашей гипотезой, что стружки являются языками этого оратора.

Эта своеобразная идея языков дерева-оратора опять-таки не представляет ничего исключительного в сравнительной этнографии. Совершенно тождественные идеи в самых различных местах земли и у самых различных народов существуют, например, по отношению к огню в связи с шумным многоязычием его племени. Возьмем хотя бы представление об агни (боге огня) в Ведах. Бог Агни (Agni — h), т. е. бог огня (именно не огонь, но его «душа»; «бог» — то, что живет в огне человеческой жизнью) — является посредником между людьми и остальными богами; он заступник, посланник, герольд, жрец. Его питают молоком, маслом, хмельными напитками. Он рычит, как бык. Своими языками он окружает жертву, он лижет ее. Своими огненными языками он призывает богов. Нужно его питать, чтобы у него было более языков и сильнее голос и чтобы через это он был более красноречив. Он производит шум и через это обращает внимание других богов на совершающееся во время жертвоприношения. Он специальный бог жертвоприношений. На алтаре жертвоприношения подымаются и идут к небесам огненные языки, с которыми вместе уносятся и молитвы благочестивых жертвователей, жрецов и пра-

ведников.[1] И таковы воззрения самых различных народов на многоязычие огня и его ораторские функции. О черемисах, например, сообщает нам С. К. Кузнецов, что остатки жертв отдаются «длинноязычному огню, который вплоть до самого Чумбулата (самому высокому богу) говорить может»!..

Этих примеров, нам думается, совершенно достаточно, чтобы нашу гипотезу об инау внести в общий круг первобытного анимистического и религиозного творчества. Но она входит еще более тесно в особый круг анимистических представлений, в основе которых лежит идея одушевления и обготворения отдельных органов тела. Как это недавно стало все более и более выясняться, на ряду с верой в существование душ — дубликатов всего тела — первобытный человек полагает, что и каждый отдельный орган тела имеет свою самостоятельную душу, благодаря которой орган функционирует совершенно независимо от общей души. Первобытный опыт доставляет ему множество убедительных доказательств этому. Разве не очевидно, что, когда у человека отнимается нога, в то время как весь остальной организм продолжает функционировать правильно, то это значит, что у отнявшейся ноги существовала своя самостоятельная душа, с уходом которой она перестала действовать? Разве не то же самое происходит, когда у человека, по виду совершенно здорового, нормальные на вид глаза перестают различать предметы, или мягкий, красный и гибкий язык вдруг перестает произносить звуки? Разве совершенно здоровый человек не лишается рассудка, и разве это не доказывает, что партикулярная душа головы отошла, в то время как общая душа и души остальных органов продолжают оставаться на своих местах? Разве зубы, ногти, волосы не растут и не выпадают совершенно самостоятельно от общей души организма и, следовательно, имеют, каждые, свои самостоятельные души?

Во всех таких явлениях первобытный человек видит одну причину — существование партикулярных душ отдельных органов тела, которые одушевляют их не только в период связанности с организмом, но даже в раздельном от них состоянии. Каждый отдельный орган тела с его партикулярной душой представляется ему настоящим живым индивидом, таким же разум-

[1] Эта мастерская характеристика Агни принадлежит известному лингвисту, проф. Бодуэн-де-Куртенэ, любезно сделавшему ее, по моей просьбе, в письме ко мне от 7/II 1905 г.

ным, имеющим волю и действующим, как и весь организм. Отсюда целый ряд ничем иным необъяснимых явлений культа, как поклонение зубам, когтям, волосам (легенда Самсона), перьям, костям и т. д., симпатические целебные амулеты в виде больных органов тела (носов, зубов, ног, рук), католические вотивы (серебряные носы, сердца, легкие, руки и т. д.), украшающие Лурд и тысячи других святилищ католических стран. Из всех органов тела особенное изумление и обоготворение всегда вызывали два, а именно фаллос, этот могучий чудодей — творец жизни, и язык, как орган слова и красноречия. О воззрении на фаллос, как на живой индивид, могущий творить чудеса и совершенно самостоятельно от тела, равно как о генезисе этого удивительного воззрения, я уже говорил в другом месте.[1] Что касается языка, то одухотворение и обоготворение его также совершенно естественно. Никакая способность так не поражает первобытного человека, как красноречие. Вера его в убедительность красноречия безгранична. Он не связывает речи с центрально-мозговой деятельностью. Язык — совершенно самостоятельное могучее существо, добровольно связавшее себя с телом, но могучее и само по себе. То, что извлекает из красной мякоти языка мудрость и красноречие, то не сам язык (тело), а тот божественный дух (душа), который в нем обитает. По убеждению гиляков и айнов, на кончике языка певца и рассказчика сидит особый благодетельный дух, сила которого так велика, что, когда он его покидает, человек умирает. Дух языка — особое самостоятельное божественное существо. Но этот дух присущ не только языку человека, но и дерева. И если могуч один язык, то какова должна быть сила множества языков заструженного дерева! Та же логика, которая наделила богов брахманизма и буддизма множеством рук, голов и т. д., внушает орочскому шаману воздвигать на священных деревьях букеты гигантских фаллосов.

Таким образом мы еще раз, как и раньше в вопросе о «деревянном человеке», приходим к тому, что наши инау, несмотря на все своеобразие своей формы, представляют явление, психологически совершенно совпадающее с целым рядом подобных же явлений анимистического цикла и у других народов, и не нуждающееся в таких исключительных и натянутых объясне-

[1] См. ст. автора. „Фаллический культ" (Энциклопедия Брокгауза и Ефрона, т. XXXV, стр. 267 и след.).

ниях, как упомянутые нами гипотезы Добротворского, Астона и др.

Резюмируем: инау — заструженные деревья и деревяшки, в виде человеческих фигур, служащие заступниками за людей перед божествами; сила их — в многочисленных языках-кудряшках, в необычайной степени увеличивающих убедительность их речей. Нынешнее разнообразие их форм и назначение — результат долгой эволюции. Вначале, вероятно, довольствовались пучком стружек, держащихся на одном коротком стержне, наподобие застругиваемой для разведения огня палки.

С течением времени стали оказывать больше внимания самому стержню (телу посредника), стали наделять его зарубками, головкой, руками, а стружки располагать, как дополнение к фигуре, в виде волос, кос, растительности на теле и т. д. С другой стороны получили самостоятельное развитие и самое разнообразное применение стружки сами по себе отдельно без стержня. Это произошло под влиянием эволюции в самом отношении к инау.

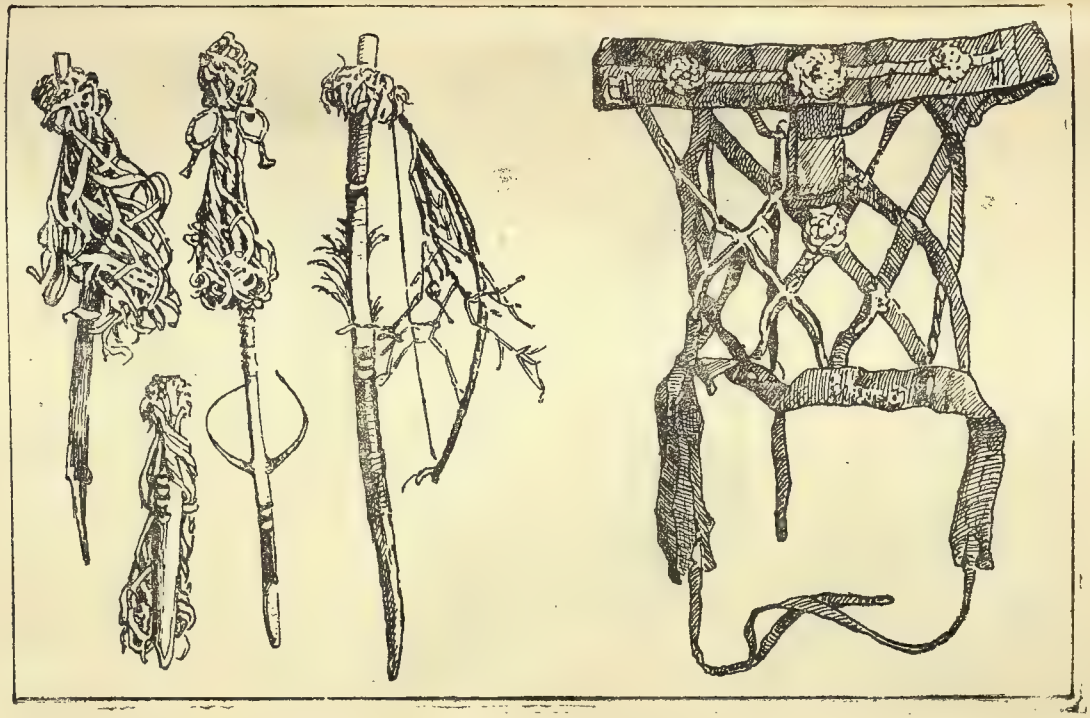
Вначале простые «языки» перед богами, инау, в силу важности их роли, в силу привычки относиться к ним, как к необходимому во всех случаях предмету культа, приобрели самостоятельное значение святости и божественности. Им стали приписывать самостоятельную чудодейственную силу. Отсюда с одной стороны стали смотреть на инау не только, как на заступников перед богами, но и как на предметы, угодные и полезные самим богам. Так, на медвежьем празднике, заструженные деревья перед ареной предназначаются частью самому медведю, частью его матери, очевидно, как простые амулеты для этих божественных существ. Боги так же нуждаются в них, как и люди. Соседи айнов, ороки, когда делают целебное изображение тигро-человека, прикрепляют ему на груди такое же миниатюрное изображение как его собственный амулет.

С другой стороны, инау стали обычными амулетами и для людей. Первое применение из них стали делать в случаях болезни. Больные части тела, особенно голову, стали обвязывать стружками (стержень в таких случаях мешал применению). Эволюционируя, этот способ лечения создал целую фармакологию из повязок, налобников, поясов, в которых стружки фигурируют в форме самых разнообразных плетений (шнурков, кружочков и т. п.), в соединении со всякими другими амулетами, в роде бисерин, деревянных изображений разных органов тела и т. д.

(см. рис. 5, таб. I и 3, 5 и 6 таб. II). Для усиления действия стали кроме того стружечным плетениям придавать магические формы кругов (солнца) и т. п. целесообразных изображений. Еще шаг, и целебные повязки с их хитрыми плетениями из стружек вошли в повседневный круг одежды и украшений.

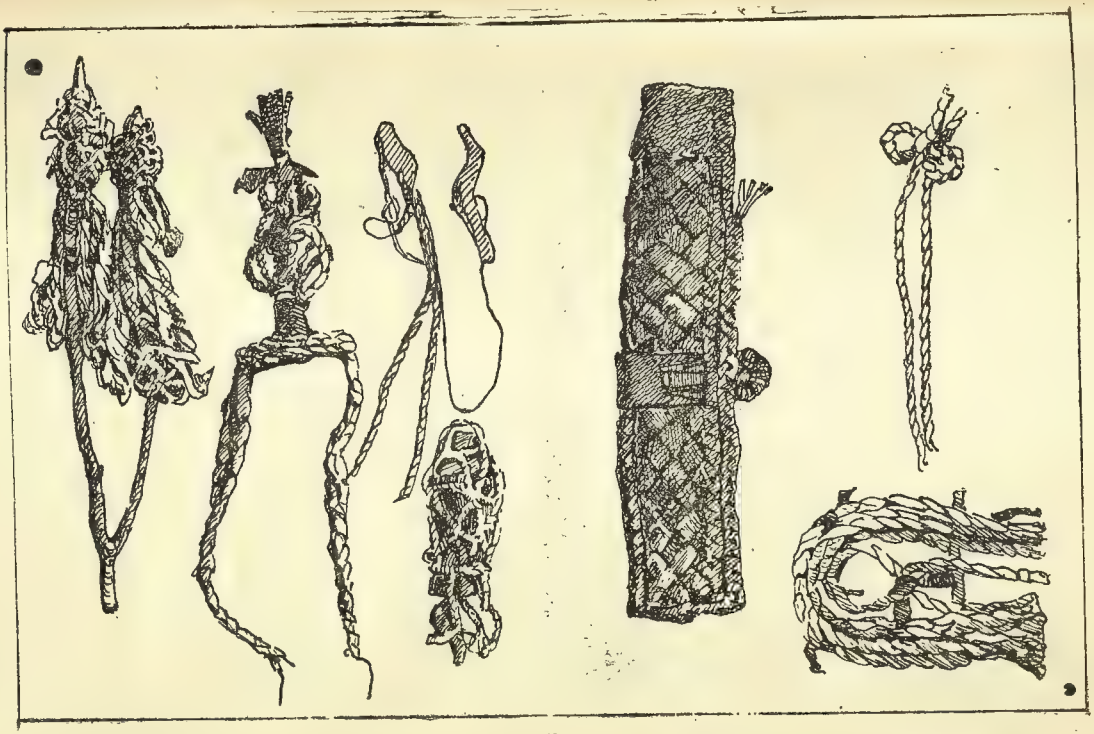
Поучительно проследить эту эволюцию на обрядностях облачения медведя на празднике.

Первоначально украшали убиваемого медведя просто стружками (рис. 7, таб. II), как необходимыми амулетами, точно так же, как гиляки привязывают ему в таких случаях изображение самого могучего своего амулета, жабы. Еще и теперь головы убиваемых тюленей, перед тем как бросать в море, просто повязывают стружками. Но в настоящее время скромные стружки на голове медведя превратились в целый комплекс головных украшений, налобников, наушников, сережек и т. п., изящно сплетенных из стружек.



1. 2. 3. 4. 5.

5.



1. 2. 3. 4. 7.

Таблица I.

1) И н а у (без надрезок), ставится в углу юрты (предку).

2) И н а у (с 4-мя надрезками) — хозяину гор и лесов.

3) И н а у (с 3-мя надрезками и сережками) — хозяину солнца и хозяйке очага.

4) Целебное и н а у (с 3-мя надрезками) с лучком-амулетом.

5) Целебный передник на живот с нашивками из плетеных с т р у ж е к, в виде магических кружков и шнуров.

Таблица II.

1) Модель и н а у, укрепляемого на верхушке дерева, к которому привязывается медведь, убиваемый на празднике. Состоит из двух фигур — мужской и женской (с сережками).

2) И н а у — наголовник (модель) на убиваемого медведя, плетеный из стружек.

3) Целебное и н а у с привязанным к нему деревянным изображением кукушки.

4) Изображение медведя, повязанное плетеными стружками.

5) Целебная налобная повязка из луба с амулетами и обшивкой из плетеных с т р у ж е к.

6) Ц е л е б н о е и н а у — ожерелье.

7) И н а у — наушник медведю на праздник.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ Л. Я. ШТЕРНБЕРГА НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.[1]

„Люди умирают — дела их остаются"...

Мало кому известно, что Л. Я. Штернберг был не только исследователем-этнологом, но и исследователем-антропологом.

Между тем, во время своих этнологических работ на Дальнем Востоке Л. Я. собрал значительные и очень интересные антропологические данные о различных туземных народностях. К сожалению этим данным не суждено было увидеть свет при жизни исследователя.

Я имел уже случай говорить в специальной статье о роли Л. Я. Штернберга в развитии русской антропологии.[2]

Повторю здесь вкратце важнейшие положения названной статьи. В теоретических вопросах антропологии Л. Я. всегда стоял на уровне современных ему новейших достижений этой науки. Исключительная антропологическая эрудиция отразилась в большинстве его работ, из которых в первую очередь должно быть названо блестящее исследование о племени айну, а кроме того, «Новейшие работы по антропологии евреев», статьи об отдельных народностях в энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона и т. д. В названных работах Л. Я. является не только талантливым популяризатором актуальнейших проблем антропологической науки, но и оригинальным мыслителем антропологом. В целом ряде вопросов Л. Я. обнаружил талантливое предвидение

[1] Эта работа составлена более двух лет тому назад. Антропология была, до самого последнего времени, одним из наиболее отсталых участков общего фронта советской науки. Тем не менее и она не могла не двинуться вперед в общем ходе социалистического строительства за эти два года. Поэтому нужно признать, что основная концепция предлагаемой работы (не ее конкретные материалы) является на сегодняшний день уже пройденным этапом. Это относится, в первую очередь, к оценке роли вариационной статистики, к постановке вопроса о «расовых» влияниях и по ряду других вопросов, одним из которых является и чрезмерная «биологизация» проблемы в целом. Все это я считаю необходимым специально подчеркнуть, особенно в связи с тем, что работа может попасть и в руки читателей, мало знакомых с вопросами дискуссирующимися среди антропологов СССР в настоящий момент.

Григорий Петров.

Июль 1932 года.

[2] Петров Г. И. — Л. Я. Штернберг как антрополог. Изв. АН СССР, ОФМН.

будущих путей развития антропологии. Это относится, например, к антропологии семьи, профессиональной антропологии и т. д.

Большой заслугой Л. Я. перед русскими антропологами является то, что он первый изложил на русском языке знаменитые наблюдения Ф. Боаса по вопросу об изменяемости расовых признаков. Не менее важна для русской науки блестящая критика антропо-социологии, данная Л. Я. еще в 1912 г. Это обстоятельство особенно важно подчеркнуть в наши дни в связи с пышным расцветом антропо-социологических теорий в некоторых реакционных кругах Западной Европы, и, особенно, Германии. Критика этих лженаучных теорий и ныне является одной из актуальнейших задач антрополога-исследователя.

Возвращаясь к полевым исследованиям Л. Я. по антропологии, давшим материал для этой статьи, подчеркну лишь одно обстоятельство. Л. Я. не был антропологом специалистом. Тем не менее, исключительная тщательность его в проработке всех затрагивавшихся им научных вопросов дает уверенность в безусловной пригодности для научного использования приводимых ниже данных.

Большим достоинством материалов Л. Я. Штернберга является также и то, что, на ряду с измерительными признаками, он очень тщательно отмечал и большую серию признаков описательных. Естественно, что последние взяты не столь подробно, как это рекомендуют ныне, например, венские антропологи,[1] J. Weninger, H. Pöch, A. Pöch и др. Тем не менее, если вспомнить, что материал собирался Л. Я. 20 лет тому назад — мы увидим пример, достойный подражания.

Принимая во внимание все сказанное, я полагаю, что издание этнологических работ Л. Я. Штернберга по Дальнему Востоку было бы не полным без указания на его антропологические исследования. Считая себя учеником Л. Я. Штернберга, я с особым удовольствием согласился на предложение систематизировать приводимые ниже данные.

Приведенные ниже результаты сравнения различных антропологических признаков у представителей нескольких национальностей Дальнего Востока я не считаю догматическими.

Нет сомнения в том, что последующие антропологические наблюдения над изученными народностями внесут многочисленные

[1] J. Weninger. — Leitlinien zur Beobachtung der somatischen Merkmale des Kopfes und Gesichtes am Menschen. Mitt. d. Anthr. Gesellsch. in Wien. Bd. 54, 1924.

уточнения и, быть может, коррективы в намеченные нами соотношения и связи.

Тем не менее я считаю полученные выводы заслуживающими внимания.

Григорий Петров.

Ленинград.
Февраль, 1930 г.

ВВЕДЕНИЕ.

Проблема антропологического изучения Сибири, вообще, и Дальнего Востока, в частности, в высшей степени интересна и увлекательна. Своеобразие хозяйственно-экономического и бытового уклада жизни населения в прошлом и коренные изменения всего уклада в настоящем (коллективизация, мощный культурный подъем и т. д.) и при этом на редкость малая изученность физических и и биофизических признаков человека — все это не может не приковывать к себе внимания исследователя. Это внимание должно быть особенно заострено в наши дни, когда перед русскими антропологами встают грандиозные задачи приложения выводов науки о человеке к делу социалистического строительства СССР. Здесь теория теснейшими узами переплетается с практикой, раскрывая перед исследователем широчайшее поле для использования своих знаний и научного опыта.

Новейшие достижения материалистической лингвистики-яфетидологии раскрывают антропологу совершенно неожиданные перспективы в исследовании древнейших связей между различными народами Евразии.[1]

Унификация антропометрической техники и усовершенствование инструментария гарантируют точность наблюдений и сравнимость выводов, полученных различными авторами.[2] Вариационно-статистическая обработка материалов намечает изящные и точные пути анализа собранных фактических данных.[3]

С каждым днем расширяется круг наших познаний о законах наследственной передачи многообразных физических особенностей человека, давая надежду разобраться в сложнейших вопро-

[1] Бограз-Тан В. Г. — Новые данные к вопросу о прото-азиатах. Изв. ЛГУ, т. I, 1929.

Мещанинов И. И. — Введение в яфетидологию. ИЛЯЗВ, 1929.

Он же. — О доисторическом переселении народов. Вест. Комм. акад., 1928, № 29 (5).

[2] Martin R. — Lehrbuch d. Anthropologie. Jena, 1928, 2 Aufl.

[3] W. Scheidt. — Rassenforschung. Leipzig, 1927 и многие другие работы.

сах междурасовой метисации.[1] Возникает совершенно новая проблема — проблема антропологического изучения семьи — семейная антропология.[2] Перед антропологом во весь рост встает необходимость использования стационарного метода собирания материалов. Антропологические «поездки» и «экскурсии» отживают свой век. На смену им идут длительные, быть может, многолетние, экспедиции в ограниченные географические районы. Такие экспедиции позволят учесть не только «антропологические особенности» той или иной группы населения, но и весь комплекс внешних и внутренних факторов, влияющих в своем взаимодействии на эти «особенности».

Стихийный рост материалов, свидетельствующих о связи самых различных признаков человека с условиями внешней среды[3] неизбежно ведет к решительному пересмотру многих традиционных антропологических представлений, в частности, к пересмотру и вопроса о генезисе расовых различий. Теория доместикации, предложенная Фишером,[4] есть первая ступень на этом многообещающем пути.

Учение о конституциях, ставшее одной из основ современной медицины, дает надежду четко выявить различные типы реакций человеческого организма на внешние воздействия и, быть может, наметить совершенно новые пути к разработке проблемы рационализации быта и труда, в самом глубоком значении этого слова (вопросы профотбора и т. д.). Антропология, как наука, вступает в новую фазу развития, приобретая все более и более характерные черты прикладной науки, — науки, входящей в комплекс представления о человеке как о производительной силе.

Стационарный метод собирания материалов ставит на очередь вопрос о создании антропологических кадров. Недостаток антропологов-исследователей в СССР ощущался уже давно. Но если «теоретическая» антропология могла довольствоваться малым количеством специалистов, то современная прикладная антропология стоит перед жесточайшим кризисом в этом отношении. Жизнь стихийно требует антропологических исследований. Вопросы медико-санитарных мероприятий, вопросы пресловутого

[1] Baur — Fischer — Lenz. — Menschliche Erblichkeitslehre. München, 1928.

[2] Scheidt W. — Familienkunde. München, 1923.

[3] Материалы по антропологии Украины, т. I—IV, Харьков, 1926—29 (под ред. проф. Николаева) и мн. др. работы.

[4] E. Fischer. — Rasse u. Rassenentsethung beim Menschen. Berlin, 1927.

Он же. — Die Rassenmerkmale des Menschen als Domestikationserscheinung. Zeitschr. f. Morph. u. Anthropol., 1914, и др. работы того же автора.

«вырождения» некоторых малых народностей, вопросы контроля за физическим развитием трудящихся, вопросы охраны детства, наконец, многие вопросы обороны СССР — не могут быть правильно разрешены и даже правильно поставлены без использования антропологических наблюдений. Антропологические наблюдения поручаются врачам, педагогам и т. д., т.-е. лицам часто знакомым с современной антропологией только понаслышке. Естественно, что такое «кустарничество» может лишь скомпрометировать науку о человеке в глазах местных работников и создать у последних совершенно предвзятое представление о ней, как о забаве «кабинетных ученых из центра».

Всего лишь пятнадцать лет тому назад русский антрополог С. М. Широкогоров в специальной статье об антропологическом изучении сибирских народностей[1] пришел к заключению, что имеются... «две основные задачи антропологического исследования Сибири: 1) пополнение материалов и 2) более тщательный анализ составных элементов, имеющий своей целью выделение основных антропологических типов».

Кроме расплывчатости и неопределенности такого рода формулировки «основных задач», мы можем подчеркнуть и ее крайнюю односторонность. Связь с жизнью здесь отсутствует нацело.

Успехи антропологии в наше время должны коренным образом изменить постановку проблемы. Уже в 1924 г. профессор Дальневосточного университета Е. М. Чепурковский отчетливо формулировал ряд прикладных задач антропологии на Дальнем Востоке.[2] В наши дни предложения Чепурковского должны быть еще более конкретизированы и углублены в соответствии с теми положениями, которые изложены выше.

В цитированной статье Широкогорова мы находим количественный итог всех важнейших антропологических наблюдений в Сибири, произведенных до 1915 года. Нельзя не согласиться с автором статьи в том, что количество произведенных исследований совершенно недостаточно для сколько-нибудь серьезных выводов. Количественная недостаточность усугубляется качественной. Погоня за большим количеством измерений «про-

[1] С. М. Широкогоров. — Задачи антропологии в Сибири. Сборник МАЭ, т. III, 1915.

[2] Е. М. Чепурковский. — Краткие указания на задачи физической антропологии на Дальнем Востоке. Приложение I к книге „Наука о человеке", Владивосток, 1924.

запас» отразилась на количестве исследований. Обстоятельная оценка такого подхода к антропологическим наблюдениям уже давно сделана тем же Е. М. Чепурковским,[1] и здесь мы не будем на ней останавливаться. Не будем говорить также и об устаревших приемах, с помощью которых обработано большинство материалов, тем более что вопрос этот в свое время остро дискутировался на страницах русской антропологической литературы.[2]

Со времени 1915 года количество антропологических наблюдений в Сибири возросло, но далеко недостаточно. Увеличились данные лишь по некоторым районам (Алтай, отчасти Забайкалье и Якутия). Что касается Дальнего Востока, то хотя и есть основания думать, что антропологические исследования там производились (особенно, когда проф. Чепурковский возглавлял кафедру антропологии во Владивостоке), тем не менее в антропологической литературе эти исследования не нашли достаточно полного освещения. То же самое можно сказать об антропологических материалах, собранных московскими антропологами.[3] Все это заставило меня с особым интересом взяться за обработку антропологических материалов покойного Л. Я. Штернберга.

Предлагаемая вниманию читателей работа преследует очень скромную задачу — дать вариационно-статистическую характеристику материалов, собранных Л. Я. Штернбергом.

Вопрос о генезисе намечающихся антропологических типов, равно как и сравнительная характеристика их по отношению к сопредельным народностям, — затрагивается мною лишь в минимальных размерах. Этот вопрос должен быть предметом особой работы.

[1] Чепурковский Е. М. — О географическом распределении формы головы и цветности крестьянского населения. Труды Антропол. отдела, т. XXVIII, 1913.

[2] Чепурковский Е. М. — Наука о человеке. Владивосток, 1924.

Широкогоров С. М. — О методах разработки антропологических материалов. Уч. зап. Владивостокск. ун-та, 1919.

[3] В 1928—29 году были начаты антропологические наблюдения над студентами северного факультета Ленинградского восточного института имени Енукидзе Работы велись сотрудниками Музея антропологии и этнографии Академии наук и ЛГУ, под руководством Б. Н. Вишневского. Итоги первого года работ опубликованы в трудах съезда американистов в 1928 году (см. Boris Vishnevsky. Contribution to the Anthropology of North East Asia tribes). Однако, в дальнейшем работы не были в достаточной степени углублены и расширены В 1931 году интересные материалы были собраны Дальневосточной и Бурято-Монгольской экспедициями Академии наук.

В этой статье я привожу лишь некоторые соображения о сравнительной характеристике народностей, исследованных Л. Я. Штернбергом.

Весьма понятно, что я принужден лишь ставить здесь многие вопросы, не давая на них должного ответа. Я уверен, однако, что антропологи, при участии местных деятелей науки, уже в ближайшие годы смогут осветить многие темные вопросы в изучении Дальнего Востока.

МЕТОДИКА ОБРАБОТКИ.

В основу обработки материалов положены методы вариационной статистики.

Вариационно-статистические приёмы обработки антропологических материалов и достижения биометрической школы всегда вызывали большое сочувствие со стороны Л. Я. Штернберга. Покойный и сам не был чужд интересов биометрии, хотя был специалистом в совершенно другой отрасли науки. В бумагах Л. Я. сохранились черновики его занятий вариационной статистикой. Я склонен думать, что если бы Л. Я. разрабатывал сам свои антропологические материалы, то он несомненно привлек бы к обработке вариационно-статистические приемы.

Первичная разбивка материала на группы была произведена еще при жизни Л. Я лично им и его женой С. А. Штернберг. Более чем наполовину закончено было и вычисление указателей по измерительным признакам. Мне оставалось произвести группировку описательных признаков, вычислить оставшиеся указатели и произвести исследование изменчивости отдельных признаков.

Ниже мы коснемся подробно результатов обработки. Сейчас я намерен сделать лишь наиболее существенные пояснения, касающиеся техники обработки.

По поводу группировки материала замечу следующее.

Согласно замыслу Л. Я., гиляки сахалинские отделены от гиляков амурских. Такое разделение оправдывается тем обстоятельством, что в антропологической и этнографической литературе встречались указания, хотя и недостаточно веские,[1] на то, что физический тип сахалинских и амурских гиляков — различен. Проверка этого предположения вариационно-статистическими приемами не лишена интереса. Замечу, что сам Л. Я. считал неоспоримым, «что на Сахалине гиляки являются сравнительно поздними пришельцами».[2]

---

[1] Г. Манизер. — Антропологические данные о гиляках. Ежегодник Русск. антроп. о-ва при СПБ ун-те, 1916, т. VI.

[2] Л. Я. Штернберг. — Гиляки. Этнографическое обозрение, 1905, кн. 60, 61, 63.

Мужчины и женщины во всех группах народностей обработаны отдельно. При анализе большинства описательных признаков, кроме отдельных цифр по мужчинам и женщинам, приводятся сведения о всех исследованных вместе.

У некоторой части исследованных даны сведения не о всех признаках. Это относится, например, к измерительным признакам у особей моложе 20 лет и т. д. Потому сумма исследованных по разным признакам (графа N в таблицах) часто различна. Сказанное нужно особенно иметь в виду при просмотре измерительных признаков.

Для измерительных признаков вычислены кривые распределения признаков по вариационным рядам (в процентах). Кроме того, вычислены важнейшие параметры вариационного ряда (по способу моментов).

Желая сделать выводы обработки доступными для проверки их местными исследователями на Дальнем Востоке, приведу перечень математических формул, употребляющихся при вычислении.[1]

Мы не будем останавливаться подробно на разборе значения

[1] Для первичной ориентировки в приведенных формулах прилагается краткое пояснение значений каждого из употреблявшихся буквенных символов.

Формула 1. A — приближенная средняя (теоретически — любая варианта ряда). Применяется при вычислении M по способу моментов. d — классовый промежуток данного варнационного ряда. V_1 — первый момент (момент первой степени): сумма произведений уклонений (+ и —) от приближенной средней на частоту, деленная на число случаев ($V_1 = \frac{\Sigma ap}{n}$).

Формула 2. V — отдельная варианта ряда.

Формула 3. σ — среднее квадратическое уклонение. Формула для его вычисления дана ниже.

Формула 4. V_2 — второй момент (момент второй степени): сумма произведений частот на квадрат уклонения от приближенной средней, деленная на число случаев ($V_2 = \frac{\Sigma pa^2}{n}$).

Формула 9. b_x и b_y — в этой формуле означают моменты первой степени от приближенной средней по первому и второму признаку. p — частота a_x и a_y — уклонения от приближенной средней, по первому и второму признаку.

Формула 14. m_2 — искомая величина признака. M_2 — истинная средняя по изучаемому признаку. m_1 — заданная величина второго признака. M_1 — истинная средняя по второму признаку.

Все остальные формулы являются комбинациями только что перечисленных буквенных символов.

каждой из формул. Отсылаем интересующихся к соответствующей специальной литературе.[1]

В первую очередь вычислялась средняя величина данного признака, по формуле:

1) $M = \boldsymbol{A} \pm dV_1$

При малом количестве наблюдений средняя вычислялась по формуле:

2) $M = \frac{\Sigma V}{N}$

Вероятная ошибка средней вычислялась по формуле:

3) $E_{(M)} = \pm 0{,}6745 \frac{\sigma}{\sqrt{N}}$

Показатель изменчивости признака (среднее квадратическое уклонение) вычислялся по формуле:

4) $\sigma = d \cdot \sqrt{V_2 - V_1^2}$

Вероятная ошибка:

5) $E_{(\sigma)} = \pm 0{,}6745 \cdot \frac{\sigma}{\sqrt{2N}}$

Коэфициент вариации:

6) $C = \frac{100 \cdot \sigma}{M}$

Вероятная ошибка процентного коэфициента вариации:

7) $E_{(C)} = \frac{0.6745}{2N} \cdot C \left[1 + 2\left(\frac{C}{100}\right)^2\right]^{\frac{1}{2}}$

впрочем в значительном количестве случаев я пользовался и более упрощенной формулой:

8) $E_{(c)} = 0{,}6745 \frac{C}{\sqrt{2N}}$

При учете росто-грудных соотношений я пользовался составлением корреляционных таблиц и вычислял коэфициенты корреляции:

9) $r = \frac{\Sigma p a_x a_y - n b_x b_y}{n \sigma_x \cdot \sigma_y}$

и вероятной ошибки к нему:

10) $E_{(r)} = \pm 0{,}6745 \cdot \frac{1 - r^2}{\sqrt{n}}$

Для сопоставления различных групп исследованных между собою, я счел целесообразным, кроме сопоставления кривых распределения, вычислить также и типовую диференцию по отдельным признакам:

11) $D = 100 \cdot [M_1 - M_2] \cdot \frac{\sigma_1 + \sigma_2}{\sigma_1 \cdot \sigma_2}$

[1] Johannson. — Elemente d. Exakten Erblichkeitslehre. Jena, 1926.
Scheidt. — Rassenforschung. Berlin, 1927.
Филипченко Ю. А. — Изменчивость и методы ее изучения. ГИЗ. 1926.

Ошибка к D вычислялась по формуле:

12) $E_{(D)} = \pm 67{,}45 \sqrt{\left(\frac{\sigma_1^2}{n_1} + \frac{\sigma_2^2}{n_2}\right) \cdot \frac{(\sigma_1+\sigma_2)^2}{\sigma_1^2 \cdot \sigma_2^2} + \frac{(M_1-M_2)^2}{2} \cdot \frac{n_1\sigma_1^2 + n_2\sigma_2^2}{n_1\sigma_1^2 \cdot n_1\sigma_2^2}}$

При учете росто-грудных соотношений я воспользовался приемом составления так называемых шкал физического развития по отдельным народностям. Для этого мною был вычислен коэфициент регрессии веса по росту:

13) $R\frac{x}{y} = r\frac{\sigma x}{\sigma y}$

Исходя из этого коэфициента, составлялось уравнение регрессии:

14) $m_2 = M_2 + R\ (m_1 - M_1)$.

К изучению описательных признаков применимы, как известно, те же законы вариационной статистики, что и к измерительным признакам. Однако, я воздержался от пользования здесь этими методами, тем более что некоторые из них могут вызвать методические возражения. Мною вычислено лишь процентное распределение отдельных категорий описательных признаков в каждой из исследованных групп.

Группа орочей (кекар) не обрабатывалась вариационно-статистическими приемами ни по одному из признаков, в виду ее малочисленности. При рассмотрении измерительных признаков в этой группе я ограничился вычислением арифметической средней по приведенной выше формуле (2).

Ограничившись приведенными здесь методическими замечаниями, я перейду к рассмотрению каждого из признаков в отдельности. Однако, прежде чем сделать это, я приведу несколько литературных выдержек, характеризующих физический тип исследуемых здесь народностей, по наблюдениям работавших ранее авторов.

Выше уже говорилось о том, что специальные антропологические исследования народностей Дальнего Востока, за малыми исключениями, — совершенно ничтожны. Поэтому мне придется ограничиться выдержками, главным образом, из этнографических сочинений.

Впрочем в цитированных ниже работах исследователей-этнографов почти всегда излагаются не только их личные впечатления о физических чертах той или иной народности, но и дается сводка мнений многих других авторов. Все это позволяет отнестись к сообщаемым сведениям с полным доверием и сделать из них некоторые антропологические выводы.

Попутно с литературной характеристикой антропологических черт исследуемых народностей, мне казалось интересным отметить некоторые сведения о смешиваемости народностей Дальнего Востока друг с другом.

ФИЗИЧЕСКИЙ ТИП ИССЛЕДОВАННЫХ НАРОДНОСТЕЙ ПО ЛИТЕРАТУРНЫМ ДАННЫМ.

Гольды. Изучены в антропологическом отношении необычайно мало. До наших дней в научной литературе фигурируют измерения головы и лица одного уссурийского гольда, произведенные Шренком.[1] Само собою разумеется, мы должны воздержаться от каких-либо сравнений наших материалов с этими измерениями. В упоминавшейся выше работе о студентах северного факультета в Ленинграде есть данные и о гольдах. Однако, количество их настолько ничтожно, что они при обработке отнесены в общую группу тунгусо-маньчжурских народностей. Таким образом, публикуемые здесь материалы Л. Я. Штернберга, являются, пока, наиболее значительными по указанной народности, особенно, если принять во внимание то, что изучены были не только мужчины, но и женщины.

Шренк, в своей монографии, рассматривает физические черты гольдов одновременно с описанием тунгусов вообще. Поэтому я позволю себе процитировать здесь не только строки, относящиеся непосредственно к гольдам, но и к тунгусам в целом. Шренк пишет:[2] «Какое ни существовало бы разнообразие между сибирскими тунгусами вследствие смешения их с тюрко-татарскими (особенно якутскими), финскими, монгольскими и, наконец, в значительной степени даже с русскими элементами, все-таки наиболее типичные и характеристические черты их внешности ныне уже выяснились. Сибирские тунгусы вообще — среднего или даже маленького роста, с сравнительно большою головою, широкими плечами, немного короткими конечностями и маленькими руками и ногами... Они по телосложению худощавы, сухи, мускулисты, жилисты: тучных между ними не бывает. Цвет кожи у них более или менее желтовато-бурый; глаза карие, волосы черные, прямые, толстые и густые; борода, усы, баки очень редкие и короткие; брови обыкновенно резко очерчены и иногда сильно дугообразны — приподняты кверху. Голова и ли-

[1] Л. Шренк. — Об инородцах Амурского края. СПБ, 1883, т. I.
[2] Шренк. Op cit., стр. 297 и далее.

цо несомненно монгольского типа, хотя и не особенно выдаются в этом отношении; череп всегда широк и вместе с тем иногда очень высок, т.-е. на темени вытянут вверх и немного назад настолько, что имеет сходство с так называемою башенною головою. Лицо обыкновенно несколько вытянуто в длину, широко в щеках и суживается по направлению ко лбу; скулы выступают вперед, хотя и не так сильно, как у настоящих монголов. Глазницы большие, глаза узкие, с косым разрезом; промежуток между ними широкий. Нос около корня широкий, плоский, часто несколько вдавленный, дальше книзу слегка выпуклый, небольшой и тонкий. Губы тонкие, верхняя губа довольно длинная; подбородок округлый; челюсти слегка прогнатные. Обыкновенное выражение лица добродушное, ленивое и беспечное»...

«Что касается до гольдов, то у них тунгусский тип обнаруживается вообще, сравнительно, чисто и сильно. Но вследствие некоторого смешения их в нижней части занимаемого ими пространства с ольчами, а в верхней — с маньчжурами и китайцами, они приобрели многие черты, отличающие их от северных тунгусов. Телосложение их вполне соответствует описанному выше типическому сложению сибирских тунгусов. Такое же соответствие по большей части наблюдается и в лице: форма его кругловато-овальная, с известными монгольскими чертами, а именно широкими скулами, косо разрезанными узкими глазами, широким, тонким и низким носом; все это встречается часто, в особенности у женщин и детей, с большою резкостью. Однако, рядом с этими лицами, столь же часто встречаются другие, в которых ширина скул меньше, глаза расположены менее косо, нос выше, выпуклее, мясистее, губы толще, но бороды, как и в первом случае, все-таки нет, или, если она имеется, то лишь в виде реденьких усов и такой же бородки. Точно так же череп гольдов то суживается ко лбу и бывает вытянут по направлению к темени, то более четырехуголен, с широким лбом и плоским теменем». «Все черты, более или менее уклоняющиеся от общего типа и однако различным образом скомбинированные, объяснять примесью того или другого чуждого элемента, заимствованного от соседних народов, нет никакой возможности. Наверно можно лишь сказать, что юго-западные соседи гольдов, маньчжуры, принадлежащие также к тунгусскому племени и наиболее родственные им по языку, обыкновенно имеют более грубые и резкие черты лица, более высокий и толстый нос, более мясистые губы, больший рот, более четырехугольную голову и

обыкновенно бывают выше ростом; глаза и у них расположены косо, борода также редкая. Таким образом, второй тип гольдов несколько подходит к маньчжурам, тогда как первый приближается к северным тунгусам. Некоторые черты, как, например, изредка попадающийся менее косой разрез глаз, или немного более густую бороду и т. п., можно отчасти приписать индивидуальности, отчасти примеси палеоазиатской и в особенности гиляцкой крови, полученной гольдами или через посредство ольчей или прямо от гиляков и айнов. Возможность такой примеси нельзя отрицать, так как между гольдами и живущими к северу и к востоку от них палеоазиатскими народами происходят прямые и близкие сношения. Стоит только вспомнить об ежегодных торговых поездках гиляков к маньчжурам и китайцам на Сунгари, а также и многих гольдов к японцам на Сахалин. Таким образом, по своему физическому строению, гольды вообще занимают как бы среднее место между северными тунгусами и маньчжурами»...

В приведенных словах Шренка мне представляются особенно интересными три момента. Прежде всего интересно то обстоятельство, что, по мнению Шренка, у гиляков некоторые важные монголоидные признаки (например, скудная волосатость, ширина глазной щели и др.) выражены слабее, чем у гольдов. Интересно также и то, что монголоидные признаки у женщин и детей выступают более резко, нежели у мужчин. Особого внимания заслуживает однако указание на часто встречающиеся помеси между гольдами и гиляками, а также между гольдами, маньчжурами и китайцами.

Со сказанным интересно сопоставить личные наблюдения Л. Я. Штернберга. В отчете по экспедиции 1910 года Л. Я. пишет о гольдах: «Добытые сведения обнаружили передо мною знакомую картину, совершенно совпадающую с тем, что я наблюдал в отношении племенного состава во всем Приамурском крае, а именно: 1) несмотря на единство языка, обычаев, несмотря на единство самого названия, религиозных верований и пр., по составу и истории своих родов, гольды представляют конгломерат родов самого различного происхождения, и 2) процесс образования и консолидации этого конгломерата происходил путем постепенного притока чужеродных пришельцев, которые женились на местных женщинах, при чем иногда образовывали самостоятельные роды, или же адоптировались в старые, образуя в них особые ветви со своими собственными традициями. Особенность

этого процесса заключалась в том, что старые роды постепенно вымирали, и, наоборот, новые размножались, поглощая остатки старых. В этом я мог убедиться на всем протяжении территории гольдов».[1]

Приведенные мнения двух выдающихся исследователей Дальнего Востока — Шренка и Штернберга — естественно должны быть приняты в расчет при оценке антропологических особенностей гольдов. Мы не можем ожидать выявления среди них какого бы то ни было «чистого» расового комплекса. Наоборот, естественно думать, что мы встретимся здесь с комбинацией самых разнообразных физических признаков.

В наши дни характеристику физического облика гольдов дал Лопатин.

В своей этнографической монографии о гольдах он пишет: ...«Рост их мал, малы также руки в кистях и ноги в ступнях; глаза узки и несколько косы, что особенно бросается в глаза у женщин; волосы черные или черно-бурые, но встречаются иногда и настолько светловолосые субъекты, что их смело можно назвать шатенами. У мужчин чрезвычайно скудная растительность на лице, и появляется она очень поздно: около 30 лет. Волосы у них прямые и лишь в редких случаях волнистые; у женщин, да и у мужчин, которые носят по древнему национальному обычаю косы, волосы поражают густотой, пышностью и длиной: нередко можно встретить гольдячку, у которой две пышные, роскошные косы спускаются почти до колен. Лысых среди гольдов так мало, что во всем народе их можно пересчитать по пальцам»...[2]

В цитируемой работе мы также находим указания на смешанность гольдов с окружающими народностями.

Заканчивая характеристику физического облика гольдов по данным литературы, я привожу несколько фотографий расовых типов.

Фот. 1 (стр. 698) сделана в 1930 году в Музее антропологии и этнографии Академии наук СССР. Фотографии 2—12 сняты Л. Я. Штернбергом в 1910 году. Анализ приведенных фотографий убеждает нас в справедливости приведенных выше соображений о чрезвычайной смешанности изучаемой народности. Обращает на себя внимание однако то обстоятельство, что не-

[1] Л. Я. Штернберг. — Отчет об экспедиции 1910 года на Амур и Сахалин (рукопись).

[2] Лопатин И. А. — Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Записки Об-ва изучения Амурского края. 1922, Владивосток.

которые особенности физического типа гольдов, отмеченные Шренком, могут быть отнесены за счет конституциональных, а не расовых признаков. Во всяком случае признаки эйризомного и лептозомного габитуса, в смысле Вейденрейха,[2] совершенно отчетливо выступают на приложенных фотографиях (стр. 698).

В связи с описанием тунгусов и гольдов, Шренк приводит некоторые сведения и о негидальцах или амгунцах. Он пишет следующее: ...«О негидальцах на Амгуни Миддендорф говорит, что хотя форма лица у них и была тунгусская с высокоголовым направлением, но здоровенные усы напоминали, вопреки реденьким бородкам, близость, да, вероятно, происходившую по временам и примесь крови сильно обросших волосами жителей прибрежий и островов. Вместе с обыкновенным монголо-тунгусским разрезом глаз, он заметил у одного негидальца такие приподнятые кверху наружные глазные углы, какие можно видеть только на китайских рисунках. То же самое повторяется и среди остальных тунгусских инородцев Амурского края и может быть с большою вероятностью отнесено к китайским купцам, разъезжающим по краю или постоянно проживающим в некоторых его местах»...[2] В этой цитате мы находим отчетливое указание на расовую смешанность и этого племени. Более подробных антропологических изысканий среди негидальцев, как и среди гольдов, до сего времени не производилось.

Наглядное представление о физических особенностях негидальцев дает нам фотография 13-я. Особенно обращает на себя внимание косой разрез глаз и низкий рост.

Об орочах мы имеем несколько больше антропологических сведений, чем о гольдах и негидальцах. Шренк приводит ряд сведений, собранных более ранними путешественниками. Кроме того, известны антропологические наблюдения над орочами, сделанные в свое время Маргаритовым.[3] У Шренка мы находим следующую характеристику орочей: «...Об орочах можно наперед сказать, что они должны иметь в различных частях обширного, заселяемого ими пространства весьма различное строение лица и телосложение. Причина тому та, что в северной части, в дебрях береговых гор и на негостеприимном мор-

[1] Weidenreich. — Rasse und Körperbau. Berlin. 1927. Есть русский перевод. ГИЗ. 1929.

[2] Шренк, ibid.

[3] В. П. Маргаритов. — Об орочах Императорской гавани. СПБ, 1888.

ком берегу, они почти совершенно изолированы и лишь изредка встречаются со своими соседями по правым притокам Амура, гольдами и ольчами, или же с приходящими к ним иногда в залив Де-Кастри гиляками; в южной же части, напротив, они перемешаны с многочисленными китайцами, постоянно живущими между ними и пользующимися их женами и дочерьми. Поэтому, тогда как первые могли сохранить свой тип чистым, у последних (тацзов) он должен был значительно и существенно измениться»... «Орочи уже описаны Лаперузом и особенно подробно спутником его, Ролленом»... «По их свидетельству, *орочи* — малого роста, около 140—145 см, телосложения слабого, тонкого; голова у них сравнительно велика, конечности малы. Цвет кожи несколько светлее, чем у айнов, на покрытых одеждою частях тела даже почти белый или (по Лаперузу) оливковый, как бы налакированный от действия жира (употребляемого ими в пищу) и дыма. Волосы не так густы, как у айнов, черны или буры; бороды и усов почти вовсе нет, брови мало заметны. Лицо плоско и почти четырехугольно, лоб мал, округл и отступает несколько назад; скулы широки и значительно выдаются; глаза маленькие, узкие, с косым разрезом; нос мал, приплюснут, у корня чуть заметен; рот большой и толстогубый; подбородок мало выдается. В приведенном описании ясно выражается тунгусский тип, как он развит у сибирских тунгусов и зачастую у гольдов. Ничто в нем не указывает на примесь крови палеоазиатских народов, гиляков или айнов. Это описание орочей подтверждается позднейшими путешественниками. Вместе с тем, однако, от одного из них, К. И. Максимовича, несмотря на то что он вовсе не знал о смешанном населении залива Де-Кастри, не укрылся и двойственный характер его жителей. В его рукописных этнографических заметках об Амурском крае, которыми он мне предоставил пользоваться, я нашел следующее краткое, но в высшей степени меткое, замечание: «Орочи залива Де-Кастри представляют собою либо чересчур монгольский тип, с широко выдающимися скулами, с косо расположенными, едва видными глазами и микроскопическим носом, либо они — малого роста, худощавы, с тощим монгольским лицом, но с высоким носом и густою бородою».

В этом описании вновь обращает на себя внимание указание на малую монголоидность палеоазиатов, по сравнению с тунгусскими народностями. В высшей степени важны также соображения о неоднородности расового типа орочей.

Описание Щренка прекрасно дополняется сведениями Маргаритова:

...«Орочи окрестностей Императорской гавани едва ли могут назваться чистокровными по происхождению. Как на одну из главных причин такому предположению, я указывал на кажущуюся двойственность их типа с промежуточными ступенями.

Широкое, почти квадратное, плоское лицо составляет главный, сразу бросающийся в глаза, характерный признак одних орочей, более или менее удлиненное, с выделяющимися чертами, лицо служит отличительным признаком других. У первых ширина лица, т.-е. расстояние между скуловыми костями, более, чем длина лица, т.-е. расстояние между переносьем и нижним краем нижней челюсти; нос широк и сильно приплюснут, постепенно расплывается в стороны... надбровные дуги не особенно выдаются, лоб прямой и плоский. Растительности на лице, кроме бровей, почти никакой, если только не считать несколько волосков по щекам и на верхней губе. Лицо вторых орочей удлиненное... нос у основания, у корня и посредине своего протяжения ясно выделяется (бывают даже горбоносые); щеки, борода и верхняя губа покрыты сравнительно большими и густыми волосами; надбровные дуги и лоб более округлы, чем у первых».

«Помимо этих отличительных черт лица, есть у них и много общего, как-то: плоскость затылка, разрез глаз, сильная развитость скуловых и челюстных костей, рост и т. п.

Разрез глаз по первому впечатлению, особенно у молодых, кажется косым, с уклоном от наружного края глазницы к носу, но такое впечатление теряется, если внимательно разглядеть устройство глазных прорезов»...

«Сильное развитие скуловых и челюстных костей одинаково присуще всем орочам, при чем ширина нижней челюсти (между задними углами), а также ширина между скулами и между лобными скуловыми отростками, на-глаз мало- разнятся, почему лицо кажется почти одинаково широким на всем своем протяжении»...

«Общая же характеристика типа и физических свойств орочей есть следующая: голова небольшая, лицо большое, лоб прямой и невысокий, лобные бугры слабо развиты и сближены; виски (от полукружных линий идут прямо назад) плоские. Затылок плоский и у большинства спускается почти прямой линией от макушки к шее; затылочный бугор не ясно ощупывается, или же ощупывается в виде поперечного вала, лежащего несимметрично.

Несимметричность черепа, особенно затылка, присуща многим. Лицо плоское и широкое у скул и немного сужено кверху и книзу, притом бывает как короткое (квадрат), так и продолговатое (прямоугольник). Нос у большинства с низкой спинкой и незаметно расплывающийся в стороны, но есть субъекты, как я уже сказал, и с резко очерченным носом и даже горбоносые. Курносых и длинноносых, собственно говоря, нет, но попадаются и малые и большие носы. Глаза вообще небольшие, черные и, как я уже сказал, с прямым прорезом, а если и кажутся у молодых с косыми, то это благодаря складке век, которая с годами сильно уменьшается. Челюсти сильно развиты и вооружены большими, крепкими и частыми зубами.

Телосложение орочей, если не считать особенно выдающееся развитие грудной клетки, можно считать пропорциональным. Ростом небольшие, самый больший рост из измеренных мною 162 сантиметра. Женщины вообще ниже мужчин, самая высокая по моим измерениям имеет рост в 147 см. Руки и ноги не мускулистые, ноги с кривизной у колен наружу, кисти рук и ступни ног маленькие. Тучных, за исключением одного ороча лет в 40, мне не приходилось видеть. Здесь кстати замечу, что все резкие исключения, как-то: горбоносые, особенно длиннолицые, обросшие баками, усами и т. п., — вообще описанный мною выше второй тип, встречаются тем чаще, чем селения находятся севернее, т.-е. ближе к заливу Де-Кастри, особенно по р. Тундже. Цвет волос без исключения черный, волосы длинные, прямые, но нельзя сказать, чтобы были густые; плешивых, разве только от болезни, совершенно нет, зато и густоволосые попадаются очень редко, и то больше по р. Тундже. У мужчин волосы заплетаются в одну косу, которая бывает у некоторых в метр длиною. Женщины носят всегда две косы; как у мужчин, так и у женщин косы всегда бывают сложены в несколько колен и обвязаны красным шнурком. Выражение лица апатичное и скорее мягкое, приветливое, чем суровое; в этом отношении исключение составляют опять-таки субъекты, стоящие ближе ко второму типу».

Смешанность орочей в расовом отношении подтверждает и Л. Я. Штернберг. В своей работе об орочах Татарского пролива он пишет:

«Понятно, почему Маргаритов, производя антропометрические измерения, удивлялся двойственности их типа. Я скажу больше — не двойственность типа найдется, а тройственность: тип чисто тунгусский, тип сахалинских ольча и тип айно-гиляков.

Между прочим любопытно, что орочи считают гиляков самым бородатым племенем».

Позволяю себе привести две фотографии орочей, выполненные в 1930 г. (фот. 14, 15). Выявляя ряд общих признаков, вполне соответствующих приведенным выше описаниям, эти фотографии могут служить доказательством наличия различных конституциональных типов и среди орочей.

Несколько иную характеристику орочей дает Покровский, производивший исследование орочей в наши дни. Он пишет:

«На основании полученных результатов, орочи характеризуются следующим образом: темноволосые и темноглазые брахицефалы (ср. гол. ук. 87,74), низкоголовые, мезопрозопные, мезоринные, низкого роста (ср. 156,5). Нешироко лицо, по преимуществу прямая спинка носа, средние губы, довольно слабая растительность на лице, цвет кожи более смуглый, чем, например, у китайцев, надбровья средние и средней густоты брови. Обращает на себя внимание резкое преобладание прохелии (86,5%) и ульнарного типа кисти (94,6%). Складка верхнего века выражена хорошо, но сильная степень ее редка. Эпикантус отсутствует в 68,5% случаев, в остальных отмечается слабое развитие его. Разрез глаз средний.

Физическое развитие удовлетворительное. Можно отметить лишь пониженное жироотложение и малообильную (но достаточно крепкую) мускулатуру. Конституциональный тип по преимуществу мускульный, при полном отсутствии элементов пикноидности и при заметной примеси элементов астенического habitus'a.

Комплекс признаков, характеризующих орочей как расовую группу, представляется достаточно своеобразным. Причислить орочей к какому-либо из известных расовых образований является затруднительным. Это касается и маньчжурско-тунгусской этнической (главным образом лингвистической) группы, к которой причислялись орочи. По крайней мере, сопоставление с тунгусами И. И. Майнова и забайкальскими тунгусами, исследованными в другом отряде тунгусской экспедиции 1927 г. Я. Я. Рогинским, не дает права заключать о близком родстве тунгусов с орочами.

В настоящее время представляется наиболее возможным искать связей орочей с насельниками Сев.-Восточной Азии и, вероятнее всего, с сахалинскими гиляками (прогиляки). По Мани-

зеру, последняя группа в наибольшей чистоте сохранила древний гиляцкий тип и не приобрела никаких айносских черт. Отсутствие айносских признаков следует отметить и у орочей. Быть может допустимо предполагать, что орочи являются в большей или меньшей мере отунгусившимся прогиляцким слоем».[1] Обращает на себя внимание то обстоятельство, что автор дает лишь суммарную характеристику орочей. Между тем, учитывая цитированные мнения ряда знатоков Дальнего Востока, было бы значительно интереснее провести более дробный анализ собранных данных.

Гиляки изучены в антропологическом отношении несколько лучше, чем народности, перечисленные выше. Сводка литературы о гиляках до 1914 года дана в работе о гиляках Г. Манизера.[2] Я приведу здесь лишь самые существенные замечания Шренка и самого Л. Я. Штернберга.

Шренк описывает гиляков так: ...«Гиляки вообще — среднего, часто даже малого роста; выше среднего — попадаются они редко, собственно же людей большого роста мне никогда не случалось встречать между ними. При этом, они — коренастого, крепкого телосложения, более крепкого, чем телосложение их соседей, тунгусских племен и айнов. Голова кажется относительно большою: если бы определять рост по ее величине, то он вышел бы слишком высок. Шея обыкновенно коротка, плечи довольно широки, грудная клетка объемиста; туловище, сравнительно с конечностями, по крайней мере нижними, длинно, или, наоборот, конечности сравнительно с туловищем коротки; руки и ноги поразительно малы — черта общая у них с их соседями, айнами и тунгусами... Все тело жилисто-мускулисто, без жировой подкладки; тучные попадаются между ними столь же редко, как и высокие»...

«Цвет кожи у гиляков всегда более или менее желтоватый, часто довольно темный, желтовато-бурый. У мужчин и стариков я нашел его более темным, чем у женщин и детей; дети и взрослые девушки телом довольно белы и часто даже краснощеки. Впрочем, обыкновенно бывает весьма трудно судить о цвете кожи гиляков. Последнему способствует не мало и то обстоятельство, что они много вращаются в дыму»...

---

[1] Покровский, А. Н. — Антропологический тип орочей. Тр. 3-го Всероссийск. съезда зоологов, анатомов и гистологов, 1927.

[2] Г. Манизер. — Антропологические материалы о гиляках. Ежегодн. Русск. антр. об-ва при СПБ. ун-те, 1916, т. VI.

«Относительно волос, гиляки занимают, некоторым образом, среднее место между тунгусскими, монгольскими и другими сибирскими инородцами, с одной стороны, и айнами, с другой, при чем, однако, к первым подходят гораздо ближе, чем ко вторым; у них вообще больше волос, чем у первых, но значительно меньше чем у последних. Это справедливо как относительно головных волос, так в особенности и бороды. Рост головных волос, которые также бывают порядочной длины и густоты у тунгусских, монгольских и других сибирских инородцев, у гиляков разве немногим только значительнее, но далеко не достигает того обилия, как у айнов. По отношению волос на лице, разность больше: у гиляков рост волос около рта, на подбородке и по щекам гораздо сильнее, чем у тунгусов и монголов, нередко совсем безбородых. Тем не менее борода у них все-таки очень редка, коротка, с жестким и прямым волосом... Обыкновенно рост волос у них всего слабее около самого рта... Впрочем, по отношению именно к бороде между гиляками встречаются немаловажные разности, совпадающие с различными типами у них лица, о которых будет говориться ниже. Вообще волосы гиляков гладки, жестки и совершенно черны. Белокурые или рыжие мне не попадались»...

«В чертах лица гиляков выражается вообще так называемый монгольский тип: круглое, плоское лицо, низкий лоб, выдающиеся скулы, косой разрез глаз, короткий, немясистый нос и, ко всему этому, вышеупомянутые редкая борода и желтоватый цвет кожи. Надо, однако, тотчас же оговориться, что этот тип у них отнюдь не чистый, и что, напротив, как в отдельных чертах их лица, так и в общем складе его, встречаются столь частые и значительные уклонения, что для того, чтобы составить себе верное понятие о строении лица у гиляков, необходимо различать между ними несколько типов. На мой взгляд, между ними выделяются в этом отношении, — если не принимать во внимание индивидуальных особенностей, — три ясно различающиеся типа: два, некоторым образом, крайние, однако нисколько не ограничивающиеся отдельными исключительными случаями, а повторяющиеся довольно часто, и потому справедливо могущие считаться типами, третий же — средний между ними. В первых двух выражается весьма заметная близость, с одной стороны, к айнам, а, с другой, к тунгусам, т.-е. к двум соседним с гиляками племенам. Поэтому их можно назвать а и н с к о-г и л я ц к и м и т у н г у с с к о-г и л я ц к и м типами. Третий тип, который я на-

зову средним или собственно гиляцким, есть не что иное, как уже намеченный выше монгольский тип, но, сравнительно с чисто-монгольскими народами, значительно смягченный и измененный примесью аинских оттенков, чуждых последним»...

«На гиляцких женщинах различие в чертах лица по трем вышеупомянутым типам далеко не так заметно, как на мужчинах. Этому существенно способствует уже то обстоятельство, что у них об одном признаке, особенно характеристичном для аинско-гиляцкого и, в меньшей степени, для среднего типа, в противоположность тунгусско-гиляцкому, а именно о более или менее сильном росте бороды, не может быть речи. Затем, и в остальных чертах лица, различие между ними менее значительно. У женщин почти всегда более монгольское строение лица, чем у мужчин»...

Что касается смешанности гиляков с другими народностями Дальнего Востока, то мы находим у Шренка следующее замечание по этому поводу: «Признаюсь, например, что хотя я лично знал, быть может, большинство гиляков, однако не взялся бы с достоверностью отличить их по одной только внешности от ольчей: до такой степени сгладилась, без сомнения, вследствие частых смешений между обоими народами, разность их типов и так много образовалось с той и с другой стороны средних и переходных форм, которые могут быть отнесены и к тому и к другому народу. Мне приходилось даже встречаться с некоторыми айнами, которых я не мог отличить, несмотря на то что айны до сих пор наиболее сохранили своеобразную внешность»...

В монографии Л. Я. Штернберга о гиляках[1] находим следующее описание: «Общего типа гиляцкого не существует. Он колеблется между резкими монгольскими чертами тунгусского типа и благообразными смягченными чертами аинского типа. Поэтому-то так часто встречаются среди гиляков субъекты, которых трудно отличить от настоящих тунгусов, и в то же время такие, которые поражают почти европейскими чертами. Последние, впрочем, встречаются значительно реже. Только в женщинах и детях монгольские черты выражены особенно резко.

Гиляки обыкновенно среднего роста (гораздо выше тунгусов), но попадаются и субъекты выше среднего; они коренасты, плотны, но никогда вы не встретите среди них тучных. Голова пропорционально большая; плато-брахицефальный череп оброс черными волосами, которые спускаются вдоль спины у мужчин

[1] Л. Я. Штернберг. — Гиляки. Этнографическое обозрение. 1905.

одной косой, а у женщин двумя. Цвет лица — смуглый, грязноватый. В молодости на лице румянец кирпично-розового оттенка. Губы толстые; зубы темно-желтого цвета (от куренья). Оконечности рук и ног поразительно маленькие»...

Фотографии 16—26 иллюстрируют приведенные цитаты. Сравнение этих фотографий с приведенными выше фотографиями гольдов, негидальцев и орочей — подтверждает мнение о меньшей монголоидности гиляков по сравнению с тунгусскими племенами. Относительно сильное развитие бороды также отчетливо подтверждается фотографиями. То же можно сказать о высокой монголоидности женщин и детей, по сравнению с мужчинами.

Л. Я. Штернберг еще более категорически, чем Шренк, подчеркивает расовую неоднородность гиляков. «Переписывая гиляков, — говорит он, — я тщательно собирал сведения и предания о происхождении каждого рода в отдельности. Изучение этих данных привело меня к странному выводу, что основателями громадного большинства ныне существующих родов были не гиляки, а представители соседних племен. Как это могло произойти? Это обычное явление и теперь, что отдельные личности по тем или другим причинам покидают свое родное племя и, убегая от преследований или неудач на родине, ищут убежища среди соседнего чуждого племени. Здесь они находят традиционное гостеприимство, оседают, женятся (обыкновенно на вдове)... принимая, естественно, язык и обычаи приютившего их племени. Потомство этих пришельцев образует обыкновенно либо самостоятельные роды, либо особые ветви принявших их родов. И вот история гиляцких родов показывает, что эти роды пришельцев или ветви родов, основанных ими, с течением времени, неизменно увеличивались в своем составе и стойко выживали, между тем как старые роды или старейшие ветви рода хирели и в течение нескольких поколений вымирали. Самые сочные, цветущие и многочисленные роды — потомки именно этих пришельцев. Лежит ли тут причина в том, что пришельцы и изгнанники представляют естественный подбор исключительно энергичных и жизнеспособных индивидов, или это результат скрещивания, но факт этот не подлежит сомнению. Я встречался с ним не у одних гиляков».

«И в результате переписи гиляков я с недоумением спрашивал себя: если на протяжении длинного ряда веков неизменно происходил приток свежих иноплеменных элементов, приток усу-

губленный покупкой жен и невольниц у айнов и гольдов, и если, при этом, пришельцы плодились и размножались, а коренные вырождались и вымирали, то что же осталось от коренного типа первоначального гиляцкого племени? Да, этот первоначальный тип исчез безвозвратно»...

Приведенные здесь замечания о взаимной смешанности различных племен Дальнего Востока нам все время нужно иметь в виду при дальнейших рассуждениях. В добавление к тому, что сказано об отдельных народностях, приведем несколько замечаний общего порядка. Л. Я. Штернберг, в работе о классификации населения Приамурского края,[1] пишет следующее: ...«перемещение отдельных семей и даже родов или частей их из территории одного племени в другое настолько обычно, что путешественнику сплошь и рядом невозможно разобраться в том, имеет ли он дело с действительным представителем данного племени»...

Совершенно очевидно, что при такой сложности племенных взаимоотношений единственно правильным методом антропологического изучения может быть лишь стационарный метод. Всякий иной метод может, вместо пользы, принести лишь вред и не только не распутать дела, а еще больше его запутать. С этой точки зрения исследования Л. Я. имеют особую ценность, как это, впрочем, уже отмечалось выше.

Сложный перекрест разнородных расовых взаимоотношений делает понятным некоторые отличия сахалинских гиляков от гиляков амурских. В излагаемых ниже данных эти отличия также находят подтверждение. При всей понятности этого явления, с точки зрения изложенных выше соображений, генезис его не всегда ясен и нуждается в изучении путем длительных и систематических наблюдений.

Итог нашим сведениям о междурасовых смешениях на Дальнем Востоке мы подведем словами Л. Я.: »Итак, мы видим, что на этой полупустынной территории... мы находим арену, на которой в течение веков жили и умирали представители 5—6 племен: негидальцы, гольды, самагиры, айну, гиляки и даже китайцы (в южной части); они приходили и уходили, умирали и возрождались кровью новых пришельцев и этот процесс происходит и теперь»...[2]

[1] Л. Я. Штернберг. — Классификация коренного населения Приамурского края (рукопись).

[2] В Mitteilungen d. Anthropol. Gesellsch. in Wein только что появилась ра-

Рис. 1. Схематическая карта Нижнего Амура, Амгуни и о. Сахалина. Точками отмечены селения через которые лежал маршрут экспедиции Л. М. Штернберг в 1910 году.

и головы. Из описательных признаков конституционального порядка учитывался тип телосложения. Все описательные признаки, отмеченные на карточках, мною обработаны. Измерительные признаки также были исследованы в значительном количестве. Однако, в виду того, что большая часть из них отмечалась по приемам ныне оставленным, я счел целесообразным выбрать для обработки лишь те из них, которые не вызывают возражения с точки зрения современной антропологической техники (применительно к руководству профессора Мартина).[1]

Мною использованы следующие признаки: рост, окружность грудной клетки, наибольший продольный диаметр головы, наибольший поперечный диаметр головы, физиономическая высота лица, скуловая ширина лица, длина носа и ширина носа. Измерения головы, лица и носа использованы для вычисления соответственных указателей. Измерения роста и окружности груди использованы как для характеристики изменчивости этих признаков в отдельности, так и для учета их взаимной связи в каждой из исследованных групп.

Исследованы были как мужчины, так и женщины, правда, последние в меньшем количестве, чем мужчины.

Возраст всех исследованных колеблется в пределах от 20 до 60 лет. Есть несколько человек в возрасте от 16 до 20 лет, но у них отмечены лишь описательные признаки. Окружность грудной клетки не отмечалась у женщин.

Количество исследованных по отдельным народностям приведено в таблице 1-й.

Таблица 1-я.

№№ по пор.	Народность	Мужчины	Женщины	Всего
1	Гольды	60	18	78
2	Гиляки амурские	50	16	66
3	Гиляки сахалинские	29	9	38
4	Негидальцы	27	9	36
5	Орочи (кекар)	7	2	9
	Всего	173	54	227

[1] R. Martin. — Lehrbuch d. Anthropologie, Jena. 1928, 2 Aufl., Bd. I.

II.

ОПИСАТЕЛЬНЫЕ ПРИЗНАКИ.

А. ЦВЕТНОСТЬ.

Цвет глаз отмечался на карточках Штернберга по следующим категориям: 1) серый, 2) голубой, 3) зеленый, 4) светло-карий, 5) карий, 6) темно-карий, 7) черный. Голубой и зеленый оттенки отсутствуют нацело в просмотренном материале. Серые глаза в некотором количестве случаев встречаются. Среди всех исследованных им народностей преобладают, однако, карие и темно-карие глаза. Абсолютное и процентное распределение цветов у мужчин, женщин и у всех исследованных вместе приведено в таблице 2-й.

Таблица 2-я.

№№	Цвет глаз	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Серый	6	—	6	—	—	—	—	—	—	1	—	1	1	1	2
	В процентах	10,0	—	7,7	—	—	—	—	—	—	3,7	—	2,8	14,3	—	22,2
2	Голубой . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
3	Зеленый . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
4	Светло карий .	4	—	4	—	—	—	7	—	7	2	1	3	—	—	—
	В процентах	6,7	—	5,1	—	—	—	24,1	—	18,4	7,4	11,1	8,3	—	—	—
5	Карий	31	12	43	50	15	65	22	8	30	23	7	30	5	1	6
	В процентах	51,7	66,6	55,1	100	100	100	75,3	88,9	78,9	85,2	77,7	83,3	71,4	—	66,6
6	Темно-карий .	6	4	10	—	—	—	—	1	1	1	—	1	—	—	—
	В процентах	10,0	22,2	12,8	—	—	—	—	11,1	2,6	3,7	—	2,8	—	—	—
7	Черный . . .	13	2	15	—	—	—	—	—	—	—	1	1	1	—	1
	В процентах	21,7	11,1	19,2	—	—	—	—	—	—	—	11,1	2,8	14,3	—	11,1
	Все .	60	18	78	50	15	65	29	9	38	27	9	36	7	2	9

Эта таблица поучительна для нас в нескольких отношениях. Обращает на себя внимание чрезвычайная однородность пигментации глаз у сахалинских гиляков и отличие этой группы исследованных от остальных народностей, приведенных в таблице. Женщины во всех исследованных группах незначительно отличаются от мужчин по характеру пигментации глаз. Чрезвычайно любопытным представляется наличие серых глаз, при отсутствии голубых и зеленых. Сказанное особенно относится к гольдам.[1] Невольно возникает предположение о том, что здесь мы имеем

[1] Более высокий процент серых глаз у исследованных орочей может быть объяснен незначительным количеством наблюдений.

следы недавнего скрещивания двух гомозиготных форм: светлоглазой и темноглазой.

Мы знаем, что утеря одного фактора окраски, обусловливающая появление серого цвета глаз, является рецидивным наследственным состоянием.[1]

Напрашивается предположение о том, что здесь мы имеем дело с примесью русских. За такое предположение говорит,

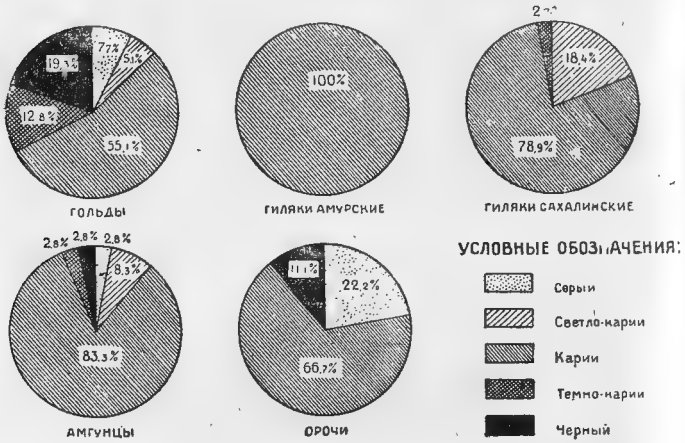


Рис. 2. Цвет глаз.

быть-может, и особое положение, занимаемое гиляками. Однако, не скроем того, что имеются и значительные трудности в подобном допущении. Совершенно очевидно, что при междурасовом скрещивании неизбежно должны появиться гетерозиготные формы, а следовательно, мы вправе ожидать появления, между прочим, и зеленых оттенков, которые в наших материалах отсутствуют. Разъяснить этот сложный вопрос могли бы лишь точные исторические изыскания о времени начала метисации туземцев и русских на Дальнем Востоке. В настоящее время сведе-

[1] Fischer E. — Die Rassenunterschiede des Menschen. Menschliche Erblichkeitslehre. München, 1927, II Aufl.

ния по этому вопросу настолько разноречивы, что затруднительно в них разобраться.

Можно было бы объяснить появление светлоглазости также и мутационными процессами. Однако, против этого объяснения говорит чрезвычайная однородность пигментации волос, как это будет показано ниже. Категорически отвергать мутационные факторы, однако, было бы преждевременным. Наглядной иллюстрацией племенных соотношений таблицы 2-й служит рис. 2.

Цвет волос головы изучался Л. Я. Штернбергом по следующим категориям: 1) белокурый, светло-русый, 3) темно-русый, 4) черный. В особую группу выделены волосы темно-рыжие и бурые. Что касается последней категории (бурые волосы), то для меня осталось не совсем ясным, какие именно компоненты цветности послужили причиной ее выделения. Наблюдался этот оттенок волос лишь в одном случае. Вслед за автором наблюдений, я счел целесообразным выделить этого одного субъекта в особую рубрику, не рискнув присоединить его к какой-либо из намеченных выше групп. Распределение исследованных субъектов по отдельным рубрикам приведено в таблице 3-ей.

Таблица 3-я.

Цвет волос головы

№№	Цвет волос	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все.	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Белокурый . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
2	Светло-русый .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
3	Темно-русый . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
4	Черный	59	18	77	47	16	63	28	9	37	26	9	35	7	2	9
	В процентах .	100	100	100	95,9	100	97	96,6	100	97,4	96,3	100	97,2	100	—	100
5	Темно-рыжий .	—	—	—	1	—	1	1	—	1	1	—	1	—	—	—
	В процентах .	—	—	—	2,0	—	1,5	3,4	—	2,6	3,7	—	2,8	—	—	—
6	Бурый	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	В процентах .	—	—	—	2,0	—	1,5	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	Всего . . .	59	18	77	49	16	65	29	9	38	27	9	36	7	2	9

Племенные различия в пигментации волос почти совершенно не выражены, равно как и половые различия. Появление темно-

рыжих оттенков волос у гиляков и негидальцев я склонен отнести за счет легкого «выгорания» волос на солнце, а не за счет влияния генотипических факторов. В таком предположении меня укрепляет то обстоятельство, что ни в одной из приведенных выше цитат не упоминается о рыжем цвете волос у какой-либо группы из интересующих нас групп населения Дальнего Востока. Между тем рыжеволосость явление настолько заметное, что оно не могло быть замолчено внимательными исследователями, цитировавшимися выше. Племенные соотношения цвета волос даны графически на рис. 3.

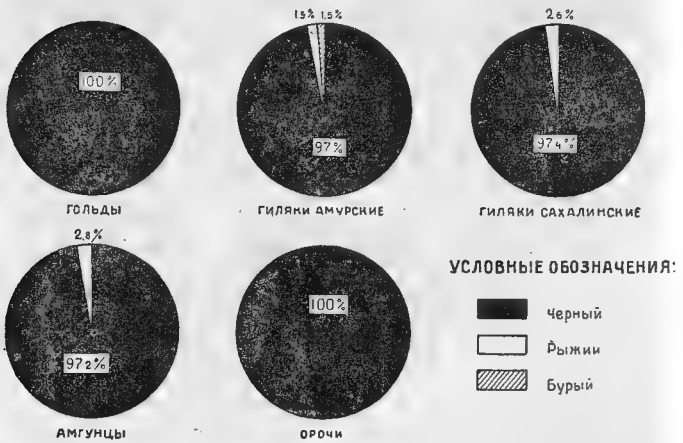


Рис. 3. Цвет волос головы.

Корреляция цвета глаз и цвета волос головы учитывалась мною путем составления корреляционных таблиц по каждой из исследованных народностей. Принимая во внимание отмеченное выше отсутствие существенных половых различий как в пигментации глаз, так и в пигментации волос, корреляционные таблицы составлены для мужчин и женщин сразу. Результаты сопоставления приведены в таблице 4-й.[1]

[1] В этой таблице мною отмечены лишь те рубрики цветности, которые встречались у исследованного населения.

Таблица 4-я.

Цвет волос и глаз (♂+♀)

	Цвет волос	Цвет глаз					
		Серый	Светло-карий	Карий	Темно-карий	Черный	Всего
I. Гольды	Черный . .	6	4	43	9	15	77
	В процент.	7,8	5,2	55,8	11,7	19,5	100
	Всего . . .	6	4	43	9	15	77
	В процент.	7,8	5,2	55,8	11,7	19,5	100
II. Гиляки амурские	Черный . .	—	—	63	—	—	63
	В процент.	—	—	98,4	—	—	98,4
	Темно-рыжий	—	—	1	—	—	1
	В процент.	—	—	1,6	—	—	1,6
	Всего . . .	—	—	64	—	—	64
	В процент.	—	—	100	—	—	100
III. Гиляки сахалинские	Черный . .	—	7	30	1	—	38
	В процент.	—	18,4	78,9	2,6	—	100
	Всего . . .	—	7	30	1	—	38
	В процент.	—	18,4	78,9	2,6	—	100
IV. Негидальцы	Черный . .	1	3	29	2	—	35
	В процент.	2,8	8,3	80,6	5,6	—	97,2
	Темно-рыжий	—	—	1	—	—	1
	В процент.	—	—	2,8	—	—	2,8
	Всего . . .	1	3	30	2	—	36
	В процент.	2,8	8,3	83,8	5,6	—	100
V. Орочи	Черный . .	2	—	6	—	1	9
	В процент.	22,2	—	66,7	—	11,1	100
	Всего . . .	2	—	6	—	1	9
	В процент.	22,2	—	66,7	—	11,1	100

Эта таблица лишний раз подтверждает чрезвычайно большую однородность и интенсивность пигментации глаз и волос у амурских гиляков. Следующее место по однородности и интенсивности пигментации занимают сахалинские гиляки. Наиболее разнородна пигментация у гольдов.

Цвет кожи определялся по следующей схеме: 1) белый, 2) розовый, 3) желтоватый, 4) смуглый, 5) весьма смуглый, 6) светло-коричневый, 7) коричневый, 8) темно-коричневый. Распределение перечисленных оттенков цвета кожи у отдельных народностей представлено в таблице 5-й.

Таблица 5-я.

№№	Цвет кожи	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Белый	7	1	8	11	4	15	9	7	16	—	1	1	—	—	—
	В процентах	11,3	6,3	10,7	22	25	22,7	31,0	77,8	42,1	—	11,1	2,8	—	—	—
2	Бело-розовый .	1	—	1	—	—	—	—	-	—	—	—	—	—	—	—
	В процентах	1,7	—	1,3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
3	Желтоватый .	5	—	5	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	В процентах	8,5	—	6,7	—	—	—	—	—	—	-	—	—	—	—	—
4	Смуглый . .	8	1	9	37	12	49	19	2	21	27	8	35	2	2	4
	В про ентах	13,6	6,3	12	74	75	74,2	65,5	22,2	53,3	100	88,9	97,2	33,3	100	50
5	Весьма смуглый	1	—	1	2	—	2	1	—	1	—	—	—	—	—	—
	В процентах	1,7	—	1,3	4	—	3,0	3,4	—	2,6	—	—	—	—	—	—
6	Светло-коричн.	1	4	5	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	В процентах	1,7	25	6,7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
7	Коричневый .	31	—	8	39	—	—	—	—	—	—	—	—	4	—	4
	В процентах	52,5	—	50	52	—	—	—	—	—	—	—	—	66,7	—	50
8	Темно-коричн.	5	2	7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	В процентах	8,5	12,5	9,3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	Всего .	59	16	75	50	16	66	29	9	38	27	9	36	6	2	8

Эта таблица выявляет нам вновь ряд племенных различий (см. рис. 4). Однако, принимая во внимание чрезвычайную трудность оценки цвета кожи на-глаз, я отношусь с осторожностью к данным приведенной таблицы. Особенно трудным представляется мне разграничение смуглого оттенка от коричневого. С этой точки зрения быть может было бы правильнее объединить оба названных оттенка в одну рубрику. Темно-коричневый оттенок кожи, вероятно, возможно объединить с весьма смуглым. В таком случае мы получим значительно большую однородность племенного распределения оттенков кожи, чем это наблюдается в приведен-

ной таблице. Обращает на себя внимание сравнительно высокий процент светло-пигментированных среди сахалинских гиляков. Впрочем, и у амурских гиляков этот процент довольно высок. Весьма вероятно, что мы имеем здесь дело с закономерностью расового порядка. В таком случае уменьшение количества светло-пигментированных у амурских гиляков по сравнению с сахалин-

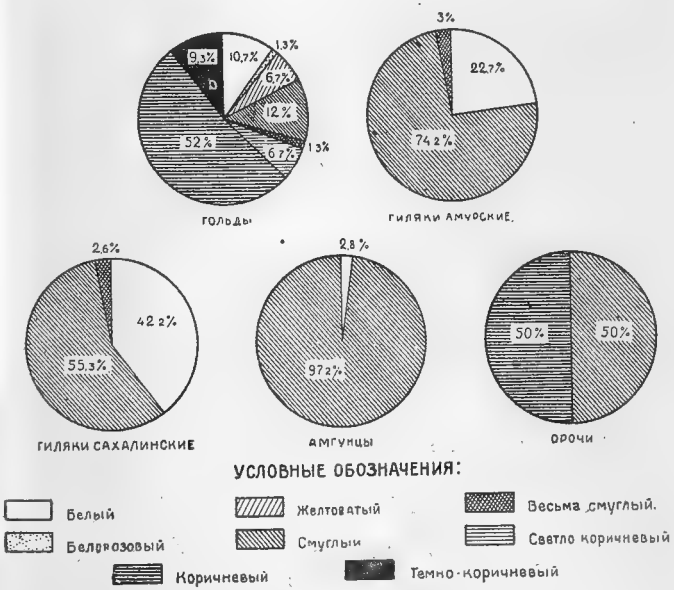


Рис. 4. Цвет кожи.

скими особенно интересно. Однако, не следует забывать, что как раз именно в этом признаке паратипические воздействия особенно сильно могут затушевать идиотипическую основу. Весьма желательны более обстоятельные наблюдения по этому вопросу.

В. ВОЛОСЯНОЙ ПОКРОВ.

В первую очередь интересно обратить внимание на общую волосатость тела. Этот признак оценивался по трехбальной си-

стеме: 1) волосатость тела скудная, 2) средняя и 3) обильная. Результаты исследования сгруппированы в таблице 6-й.

Таблица 6-я.

№№	Волосатость тела	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Скудная . . .	32	13	45	34	8	42	9	5	14	15	7	22	4	2	6
	В процент. .	54,2	68,3	60	68	57,1	65,6	31,0	55,6	36,6	55,6	77,8	61.1	57,1	100	66,7
2	Средняя . .	9	—	9	12	3	15	20	—	20	9	1	10	1	—	1
	В процент. .	15,3	—	12	24	21,4	23,4	69	—	52,9	33,3	11,1	27,8	14,3	—	11,1
3	Обильная . .	1	—	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	В процент. .	1.7	—	1,3	2	—	1,6	—	—	—	—	—	—	—	—	—
4	Нет	17	3	20	3	3	6	—	4	4	3	1	4	2	—	2
	В процент. .	28,8	18,8	26,7	6	21,4	9,4	—	44,4	10,5	11,1	11,1	11,1	28,6	—	22.2
	Все	59	16	75	50	14	64	29	9	38	27	9	36	7	2	9

Почти во всех исследованных группах преобладает скудная волосатость тела. В весьма значительном проценте случаев волосяной покров на теле совершенно отсутствует. Племенные различия заметны. Отсутствие волос на теле чаще замечается у гольдов и орочей, чем у гиляков и негидальцев. В группе сахалинских гиляков у мужчин заметно значительное увеличение волосатости тела. Напрашивается гипотеза отнести это увеличение за счет примеси аинской крови. В высшей степени любопытно положение, занимаемое женщинами этой группы, у которых увеличение волосатости тела не только не замечается, но, наоборот, увеличился процент особей с отсутствием волос. Впрочем, количество исследованных женщин слишком мало для категорических выводов.

Форма волос головы отмечалась Л. Штернбергом по трем рубрикам: 1) прямые, 2) волнистые, 3) курчавые. Результаты сведены в таблице 7-й.

Мы не находим здесь сколько-нибудь существенных племенных различий. Только у амурских гиляков несколько повышается процент особей с волнистыми волосами и отмечены особи с курчавыми волосами. Причины этого явления для меня не совсем ясны, хотя я и не склонен объяснять это явление простой случайностью. Быть может дальнейшие исследования помогут

разложить группу гиляков на составные расовые компоненты. Небезынтересно вспомнить, что волнистые волосы встречаются не только у гиляков, но и у других палеоазиатов, напр., у чукчей.[1]

Таблица 7-я.

№№	Форма волос и головы	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Прямые . . .	57	16	73	39	16	55	28	9	37	26	8	34	7	2	9
	В процент. .	95,0	94,1	94,8	78	100	83,3	96,6	100	97,4	96,3	88,9	94,4	100	100	100
2	Волнистые . .	3	1	4	9	—	9	1	—	1	1	1	2	—	—	—
	В процент. .	5,0	5,9	5,2	18	—	13,6	3,4	—	2,6	3,7	11,1	5,6	—	—	—
3	Курчавые . .	—	—	—	2	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	В процент. .	—	—	—	4	—	3,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	Все . . .	60	17	77	50	16	66	29	9	38	27	9	36	7	2	9

Жесткость волос также исследовалась по трехбальной системе: 1) мягкие, 2) средние, 3) жесткие. См. таблицу 8-ю.

Таблица 8-я.

№№	Волосы на голове	Гольды			Гиляки амурские			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Мягкие	—	—	—	4	—	4	1	1	2	1	—	1	—	2	2
	В процент. .	—	—	—	8	—	6,1	3,4	11,1	5,3	3,7	—	2,8	—	100	22,2
2	Средние . . .	8	—	8	27	11	38	24	4	28	17	8	25	1	—	1
	В процент. .	13,3	—	10,3	54	68,7	57,6	82,8	44,4	73,6	63	88,9	69,4	14,3	—	11,1
3	Жесткие . . .	52	18	70	19	5	24	4	4	8	9	1	10	6	—	6
	В процент. .	86,7	100	89,7	38	31,2	36,4	13,8	44,4	21,1	33,3	11,1	27,8	85,7	—	66,6
	Все . . .	60	18	78	50	16	66	29	9	38	27	9	36	7	2	9

Из этой таблицы явствует, что наиболее жесткими волосами обладают гольды. У гиляков и у негидальцев наблюдается значительное ослабление жесткости.

[1] Богораз В. Г. — Краткий отчет об исследовании чукоч Колымского края. Изв. ВСОРГО, XXX, вып. I, 1899, стр. 15.

Степень развития бороды у мужчин может также, как известно, представлять крупный интерес для антрополога. В изучаемых материалах этот признак отмечался по таким рубрикам: 1) нет, 2) короткая, 3) средняя, 4) длинная. См. таблицу 9-ю.

Таблица 9-я.

№№	Борода	Гольды	Гиляки амурск.	Гиляки сахалин.	Негидальцы	Орочи
		♂	♂	♂	♂	♂
1	Нет	28	12	12	5	4
	В процентах	53,8	24,5	52,2	25	57,1
2	Короткая	14	15	4	7	3
	В процентах	26,9	30,6	17,4	35	42,9
3	Средняя	9	15	7	6	—
	В процентах	17,3	30,6	30,4	30	—
4	Длинная	1	7	—	2	—
	В процентах	1,9	14,3	—	10	—
	Всего	52	49	23	20	7

Мы видим, что борода у всех исследованных народностей развита слабо. Однако, у гиляков и негидальцев — несколько лучше, чем у гольдов и орочей.

Форма волос бороды видна из таблицы 10-й.

Таблица 10-я.

№№	Волосы бороды	Гольды	Гиляки амурск.	Гиляки сахалин.	Негидальцы	Орочи
		♂	♂	♂	♂	♂
1	Прямые	19	17	11	14	2
	В процентах	36,5	34,7	47,8	70	28,6
2	Волнистые	5	20	1	1	1
	В процентах	9,6	40,8	—	5	14,3
3	Курчавые	—	—	—	—	—
4	Нет	28	12	12	5	4
	В процентах	53,8	24,5	52,2	25	57,1
	Всего	52	49	23	20	7

У амурских гиляков волнистая борода встречается значительно чаще, чем у представителей других исследованных групп.

Это явление хорошо увязывается с отмеченным выше фактом наличия у амурских гиляков особей с волнистыми волосами на голове.

Племенные различия в степени развития бороды можно дополнить изучением присутствия или отсутствия волос на щеках. Л. Я. Штернберг очень тщательно отмечал этот признак. Результаты приведены в таблице 11-й.

Таблица 11-я.

№№	Баки	Гольды	Гиляки амурск.	Гиляки сахалин.	Негидальцы	Орочи
		♂	♂	♂	♂	♂
1	Есть	9	28	11	13	2
	В процентах	18	58,3	47,8	65	28,6
2	Нет	41	20	12	7	5
	В процентах	82	41,7	52,2	35	71,4
	Всего	50	48	23	20	7

Выводы этой таблицы вполне совпадают с выводами из таблицы 9-й. Наибольшее развитие бак наблюдаем у гиляков и негидальцев. Это заключение совпадает и с указаниями цитированных выше авторов. Особенно любопытно вспомнить замечание Л. Я. Штернберга о том, что «орочи считают гиляков самым бородатым племенем».[1]

Степень развития усов также не осталась без внимания исследователя. См. таблицу 12-ю.

Таблица 12-я.

№№	Усы	Гольды	Гиляки амурск.	Гиляки сахалин.	Негидальцы	Орочи
		♂	♂	♂	♂	♂
1	Короткие	37	28	14	11	3
	В процентах	66,1	56	48,3	42,3	42,9
2	Средние	2	2	1	3	—
	В процентах	3,6	4	3,4	11,5	—
3	Длинные	3	19	8	11	—
	В процентах	5,4	38	27,6	42,3	—
4	Нет	14	1	6	1	4
	В процентах	25	2	20,7	3,8	57,1
	Всего	56	50	29	26	7

[1] См. выше об орочах.

Наиболее усатыми вновь оказываются гиляки и негидальцы. При этом, степень «усатости» понижается в направлении от негидальцев к сахалинским гилякам.

Обзор развития волосяного покрова у исследованных народностей я закончу характеристикой бровей и ресниц. Эти признаки отмечались естественно как у мужчин, так и у женщин.

Брови классифицировались так: 1) редкие-узкие, 2) редкие-широкие, 3) густые-узкие, 4) густые-широкие. Результаты исследования обозначены в таблице 13-й.

Таблица 13-я.

№№	Брови	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Редкие узкие .	11	4	15	—	—	—	—	—	—	3	1	4	2	1	3
	В процент.	19	22,2	19,7	—	—	—	—	—	—	11,5	11,1	11,4	28,6	50	33,3
2	Редкие широкие	31	12	43	12	11	23	8	7	15	20	8	28	5	1	6
	В процент.	53,4	66,6	56,6	24,5	68,7	35,4	27,6	77,8	39,5	76,9	88,9	80	71,4	50	66,7
3	Густые узкие .	6	—	6	3	5	8	—	—	—	1	—	1	—	—	—
	В процент.	10,3	—	7,9	6,1	31,3	12,3	—	—	—	3,8	—	2,9	—	—	—
4	Густые широкие	10	2	12	34	—	34	21	2	23	2	—	2	—	—	—
	В процент.	17,2	11,1	15,8	69,4	—	52,3	72,4	22,2	60,5	7,7	—	5,7	—	—	—
	Всего . . .	58	18	76	49	16	65	29	9	38	26	9	35	7	2	9

Племенные различия в этой таблице выражены совершенно явно. Наибольшее развитие признака (густые-широкие брови) мы снова находим у гиляков. Негидальцы по этому признаку резко отличаются от гиляков. При этом, вновь обращает на себя внимание резкая половая дифференциация у гиляков, как у амурских, так и у сахалинских.

Длина ресниц, результаты изучения которой приведены в таблице 14-й, не выказывают заметных племенных или половых колебаний.

Резюмируя все сказанное о развитии волосяного покрова у изученных Штернбергом племенных групп, мы приходим к следующим положениям:

1) Гольды и орочи значительно отличаются от гиляков и

негидальцев как по степени общей волосатости тела, так и по ряду признаков волосяного покрова (жесткость волос головы, форма волос). Особенно резко сказываются различия в характерных особенностях бороды и усов, а также бровей.

Таблица 14-я.

№ №	Ресницы	Гольды			Гиляки амурские			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
	Короткие . . .	2	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	В процент. .	3,3	—	2,6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	Средние . . .	47	16	63,8	38	14	52	26	5	31	27	28	35	6	2	8
	В процент. .	78,3	88,8	80,8	76	87,5	78,8	89,7	55,6	81,6	100	88,9	97,2	85,7	100	88,9
	Длинные . . .	11	2	13	12	2	14	3	4	7	—	1	1	1	—	1
	В процент. .	18,3	11,1	16,7	24	12,5	21,2	10,3	44,4	18,4	—	11,1	2,8	14,3	—	11,1
	Всего . .	60	18	78	50	16	66	29	9	38	27	9	36	7	2	9

2) По некоторым особенностям волосяного покрова (общая волосатость тела, волнистые волосы головы и бороды) намечаются различия между амурскими и сахалинскими гиляками.

3) Негидальцы имеют много общих черт с гиляками по ряду признаков волосяного покрова. Однако, могут быть отмечены и существенные различия между этими народностями (характер бровей, форма волос, головы и бороды).

4) Наибольшей монголоидностью, по признакам волосяного покрова, среди изученных групп отличаются гольды и отчасти орочи.

С. МЯГКИЕ ЧАСТИ ЛИЦА И ГОЛОВЫ.

В разбираемых здесь материалах наиболее обстоятельно выявлены признаки носа. Я начну анализ описательных признаков носа с формы его спинки.

По форме спинки Л. Я. классифицировал материал в 3 группы: 1) нос горбатый, 2) прямой и 3) курносый. Таблица 15-я дает представление о племенной и половой изменчивости изучаемого признака.

Эта таблица показывает значительную однородность изучаемых групп по форме спинки носа. Наиболее диференцирован этот признак у сахалинских гиляков.

Таблица 15-я.

№№	Нос	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Прямой . . .	53	14	67	45	14	59	18	6	24	24	7	31	6	2	8
	В процент.	94,6	77,8	90,5	93,8	87,5	92,2	66,7	75	68,6	88,9	77,8	86,1	85,7	—	88,9
2	Горбатый . .	2	—	2	3	—	3	8	—	8	2	—	2	—	—	—
	В процент.	3,6	—	2,7	6,2	—	4,7	29,6	—	22,9	7,4	—	5,6	—	—	—
3	Курносый . .	1	4	5	—	2	2	1	2	3	1	2	3	1	—	1
	В процент.	1,8	22,2	6,8	—	12,5	3,1	3,7	25	8,6	3,7	22,2	8,3	14,3	—	11,1
	Всего . .	56	18	74	48	16	64	27	8	35	27	9	36	7	2	9

Переносье классифицировалось так: 1) низкое, 2) среднее, и 3) высокое. Изменчивость формы переносья в отдельных группах представлена в таблице 16-й.

Таблица 16-я.

№№	Переносье	Гольды			Гиляки амурские			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Низкое	32	16	48	19	10	29	27	1	28	23	8	31	5	2	7
	В процент. .	53,3	88,8	61,5	38	62,5	43,9	93,2	11,1	73,7	85,2	88,9	86,1	71,4	100	77,8
2	Среднее . . .	21	2	23	12	6	18	1	8	9	3	1	4	2	—	2
	В процент. .	35,0	11,1	29,5	24	37,5	27,3	3,4	88,9	23,7	11,1	11,1	11,1	28,6	—	22,2
3	Высокое . . .	7	—	7	19	—	19	1	—	1	1	—	1	—	—	—
	В процент. .	11,7	—	9	38	—	28,8	3,4	—	2,6	3,7	—	2,8	—	—	—
	Всего . . .	60	18	78	50	16	66	29	9	38	27	9	36	7	2	9

Наиболее высокое переносье мы находим у амурских гиляков, наиболее низкое — у негидальцев. Интересно отметить полное отсутствие высокого переносья у женщин во всех исследованных группах. Осторожность требует, однако, заметить, что рассматриваемый признак необычайно труден для определения, так как слишком произвольны рамки масштаба. Поэтому он не может

играть у нас решающей роли в оценке степени сходства физических признаков исследованных групп.

Ширина носа отмечалась по трем рубрикам: 1) тонкий, 2) средний, 3) широкий. См. таблицу 17-ю.

Таблица 17-я.

№№	Нос	Гольды			Гиляки амурские			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Тонкий	7	1	8	4	—	4	1	1	2	1	—	1	1	—	1
	В процент .	12,5	5,6	10,8	8,3	—	6,3	3,7	12,5	5,7	3,7	—	2,8	14,3	—	11,1
2	Средний . . .	29	7	36	22	7	29	13	4	17	16	2	18	3	1	4
	В процент. .	51,8	38,9	48,7	45,8	46,7	46	48,1	50	48,6	59,3	22,2	50	42,9	50	44,4
3	Широкий . .	20	10	30	22	8	30	13	3	16	10	7	17	3	1	4
	В процент. .	35,7	55,5	40,5	45,8	53,3	47,6	48,1	37,5	45,7	37	77,8	47,2	42,9	50	44,4
	Всего . . .	56	18	74	48	15	63	27	8	35	27	9	36	7	2	9

О диагностическом значении этого признака можно было бы сказать то же, что выше сказано о переносье. Рассмотренная таблица не выявляет сколько-нибудь существенных племенных различий.

Разрез глаз классифицировался так: 1) узкий, 2) средний и 3) широкий. Результаты приведены в таблице 18-й.

Таблица 18-я.

№№	Разрез глаз	Гольды			Гиляки амурские			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Всего	♂	♀	Всего	♂	♀	Всего	♂	♀	Всего	♂	♀	Всего
1	Узкие	50	17	67	37	12	49	29	2	31	25	9	34	7	2	9
	В процент. .	87,7	94,4	89,3	74	79,9	75,4	100	22,2	81,6	96,2	100	97,1	100	100	100
2	Средние . . .	—	—	—	1	—	1	—	—	—	1	—	1	—	—	—
	В процент. .	—	—	—	2	—	1,5	—	—	—	3,8	—	2,9	—	—	—
3	Широкие . . .	7	1	8	12	3	15	—	7	7	—	—	—	—	—	—
	В процент. .	12,3	5,6	10,7	24	20,1	23,1	—	77,8	18,4	—	—	—	—	—	—
	Всего . . .	57	18	75	50	15	65	29	9	38	26	9	35	7	2	9

Можно отметить, что у гиляков наблюдается большой процент особей с широким разрезом глаз, чем у других групп. Наиболее узкие глаза встречаются у негидальцев и орочей.

Разрез глаз интересно сопоставить с частотой появления монгольской складки верхнего века.

Монгольская складка встречается у исследованных народностей в количестве, указанном в таблице 19-й.

Таблица 19-я.

№№	Народность	Частота монгольской складки в процентах		
		♂	♀	Все
1	Гольды	61,7	77,8	65,4
2	Гиляки амурские	70,0	75	71,2
3	Гиляки сахалинские	93,2	100	94,7
4	Негидальцы	85,2	88,9	86,1
5	Орочи	85,7	100	88,9

Племенные различия выступают в этой таблице довольно отчетливо. При этом интересно, что у гольдов монгольская складка встречается реже, чем у всех других народностей, представленных в таблице. Наиболее «монголоидными» по этому признаку оказываются сахалинские гиляки, тогда как амурские гиляки приближаются к гольдам. Еще больший интерес, чем племенные различия, могут представить половые различия. Во всех исследованных группах у женщин монгольская складка встречается чаще, чем у мужчин.

Щеки изучались с точки зрения их полноты и впалости. Материал классифицирован по трем рубрикам: 1) щеки впалые, 2) средние и 3) полные. Таблица 20-я показывает распределение исследованных по этим категориям.

Племенные различия по этому признаку незначительны. Половая дифференциация выражена более резко, в сторону увеличения количества полных щек у женщин. Эта закономерность вполне понятна. Она, несомненно, стоит в связи с половыми различиями в степени и характере жироотложения.

Губы изучались с точки зрения толщины слизистой оболочки. Отмечались губы: 1) тонкие, 2) средние и 3) толстые. Из

Таблица 20-я.

№№	Щеки	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Впалые	6	—	6	10	1	11	4	—	4	2	—	2	1	—	1
	В процент.	10,0	—	7,7	20	6,3	16,7	13,8	—	10,5	7,4	—	5,6	14,3	—	11,1
2	Средние . . .	43	10	53	35	12	47	19	5	24	21	5	26	4	1	5
	В процент.	71,7	55,6	67,9	70	75	71,2	65,5	55,6	63,2	77,8	55,6	72,2	57	50	55,6
3	Полные . . .	11	8	19	5	3	8	6	4	10	4	4	8	2	1	3
	В процент.	18,3	44,4	24,4	10	18,7	12,1	20,7	44,4	26,3	14,8	44,4	22,2	28,6	50	33,3
	Всего .	60	18	78	50	16	66	29	9	38	27	9	36	7	2	9

таблицы 21-й видно, что племенные различия этого признака незначительны. Половые различия выражены несколько более отчетливо. Во всех группах, кроме гольдов, женщины обладают более тонкими губами, нежели мужчины.

Таблица 21-я.

№№	Губы	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Тонкие	13	2	15	2	4	6	2	4	6	2	4	6	1	1	2
	В процент.	21,7	11,1	9,2	4	25	9,1	6,8	44,4	15,8	7,4	44,4	16,7	14,3	50	22,2
2	Средние . . .	39	14	53	35	9	44	19	5	24	20	4	24	6	1	7
	В процент.	65,0	77,8	67,9	70	56,3	68,2	65,5	55,6	33,2	54,1	44,4	66,7	85,7	50	77,8
3	Толстые . . .	8	2	10	13	3	16	8	—	8	5	1	6	—	—	—
	В процент.	13,3	11,1	12,8	26	18,7	24,2	27,6	—	21,1	18,5	11,1	16,7	—	—	—
	Всего . . .	60	18	78	50	16	66	29	9	38	27	9	36	7	2	9

Подбородок классифицировался так: 1) выступающий, 2) прямой и 3) покатый взад. Количественные соотношения представлены в таблице 22-й.

Обращает на себя внимание сравнительно большой процент покатых взад подбородков у сахалинских гиляков и негидальцев. Но, в общем, племенная диференциация признака недостаточно отчетлива.

Таблица 22-я.

№№	Подбородок	Гольды			Гиляки амурские			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Выступающий	13	3	16	11	4	15	—	4	4	1	—	1	2	—	2
	В процент. .	21,7	16,7	20,5	22	25	22,7	—	44,4	10,5	3,7	—	2,8	28,6	—	22,2
2	Прямой . . .	39	9	48	33	11	44	16	4	20	17	4	21	4	2	6
	В процент.	65,0	50	61,5	66	68,7	66,7	55,2	44,4	52,6	63	44,4	58,3	42,9	100	66,7
3	Покатый-взад .	8	6	14	6	1	7	13	1	14	9	5	14	1	—	1
	В процент. .	13,3	33,3	17,9	12	6,3	10,6	44,8	11,1	36,8	33,3	55,6	38,9	14,3	—	11,1
	Всего . . .	60	18	78	50	16	66	29	9	38	27	9	36	7	2	9

Мочка уха изучалась по степени ее прироста. Таблица 23-я показывает, что у всех исследованных народностей преобладает приросшая форма мочки. Существенных племенных различий по этому признаку не наблюдается. Половая дифференциация заметна и идет в сторону увеличения случаев отдельной мочки у женщин.

Таблица 23-я.

№№	Мочка уха	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Отдельная .	11	9	20	9	7	16	6	5	11	7	3	10	3	—	3
	В процент.	18,3	50	25,6	18	46,7	24,6	20,7	55,6	28,9	28	33,3	41,6	42,9	—	33,3
2	Приросшая . .	49	9	58	41	8	49	23	4	27	18	6	14	4	2	6
	В процент.	81,7	50	74,4	82	53,3	75,4	79,3	44,4	71,1	72	66,7	59,4	57,1	100	66,7
3	Всего . . .	60	18	78	50	15	65	29	9	38	25	9	24	7	2	9

D. ТЕЛОСЛОЖЕНИЕ.

Телосложение оценивалось в наблюдениях Штернберга на-глаз по трем рубрикам: 1) тонкий, 2) средний, 3) толстый. Из таблицы 24-й видно, что среди исследованных народностей средний тип преобладал в подавляющем количестве. Толстые были встречены лишь среди гольдов. Едва ли может быть

опровергнуто предположение, что это явление связано с образом жизни и исследованных народностей. Заслуживает быть особо подчеркнутым заметный процент «тонкого» типа.

Таблица 24-я.

№№	Тип телосложения	Гольды			Гиляки амур.			Гиляки сахалин.			Негидальцы			Орочи		
		♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все	♂	♀	Все
1	Тонкий	14	4	18	6	3	9	9	—	9	3	4	7	5	1	6
	В процент.	23,3	22,2	23,1	12	18,8	13,6	31,0	—	23,7	11,1	44,4	19,4	71,4	50	66,7
2	Средний . . .	44	12	56	44	13	57	20	9	29	24	5	29	2	1	3
	В процент.	73,4	66,6	71,8	88	81,2	86,4	69,0	100	76,3	88,9	55,6	52,8	28,6	50	33,3
3	Толстый . . .	2	2	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	В процент.	3,3	11,1	5,1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	Всего . . .	60	18	78	50	16	66	29	9	38	27	9	36	7	2	

III.

ИЗМЕРИТЕЛЬНЫЕ ПРИЗНАКИ.

Рост. Как уже было отмечено выше, изменчивость измерительных признаков изучалась методами вариационной статистики. Основные параметры вариационного ряда приведены для роста изученных народностей в таблице 25-й.[1]

Таблица 25-я.

	Народность	N	$M \pm Em$	Min.	Max.	$\sigma \pm E\sigma$	$C \pm Ec$
Мужчины	Гольды	56	164,2 ± 0,535	149,9	175,4	5,941 ± 0,379	3,618 ± 0,326
	Гиляки амурские . . .	48	161,1 ± 0,921	149,5	172,6	5,347 ± 0,368	3,321 ± 0,229
	Гиляки сахалинск. . .	29	161,9 ± 0,553	152,3	171,1	4,416 ± 0,391	2,727 ± 0,242
	Негидальцы	25	157,4 ± 0,752	148,2	173,4	5,576 ± 0,532	3,542 ± 0,338
	Орочи	7	153,9	145,6	157,7	—	—
Женщины	Гольды	18	151,3 ± 1,175	134,2	173,2	7,389 ± 0,831	4,883 ± 0,549
	Гиляки амурские . . .	15	151,3 ± 0,553	147,3	158,6	3,178 ± 0,391	2,100 ± 0,259
	Гиляки сахалинск. . .	9	148,7	142,1	154,7	—	—
	Негидальцы	9	144,7	130,9	152,5	—	—
	Орочи	1	142,0	—	—	—	—

[1] В группах, с количеством исследованных менее 15, была вычислена только средняя по приведенной выше формуле 2.

Из таблицы видно, что все исследованные народности отличаются ростом ниже среднего. Наибольший рост встречаем у гольдов, наименьший — у орочей и негидальцев. Это явление характерно как для мужчин, так и для женщин. Проверка реальности племенных различий путем анализа вероятной ошибки разности средних (по формуле $\sqrt{E^2_{A_1} + E^2_{A_2}}$) показывает, что гольды вполне реально отличаются по росту от соседящих с ними племен. То же, в известной мере, относится к негидальцам. Что касается орочей, то я лишен был возможности применить к ним указанный метод проверки. Однако, отметим близкое совпадение полученной нами цифры роста с цифрой, полученной на материалах Маргаритова, исследовавшего 37 орочей мужчин и 8 женщин.[1] По Маргаритову средний рост мужчин равен 154,5 см; средний рост женщин — 144,3 см.

В отношении негидальцев литературные указания недостаточны. О малой изученности гольдов я уже писал выше. О росте гиляков мы находим сведения в статье Манизера (по материалам Васильева).[2] По Манизеру средний рост гиляков выражается следующими цифрами:

Группа	Мужчины		Женщины	
	N	*M*	*N*	*M*
Гиляки амурские	143	162,2	107	148,7
Гиляки сахалинские	10	157,8	4	153,4

Некоторые расхождения цифр Манизера с приведенными выше безусловно лежат в пределах ошибок. Сказанное заставляет меня не согласиться с мнением цитируемого автора о большей низкорослости сахалинских гиляков по сравнению с амурскими.

Изучение показателя изменчивости и процентного коэфициента вариации роста показывает нам, что сахалинские гиляки более однородны по своему расовому составу, чем три группы народностей, обитающих на материке. Такое явление, конечно, не является неправдоподобным, так как проживание на острове безусловно должно способствовать некоторой изоляции. Чрезвычайно различными в смысле однородности представляются

[1] В. П. Маргаритов. Ibid. СПБ., 1888.
[2] Г. Манизер. Ibid. 1916.

группы женщин гольдов и амурских гиляков. Однако, я склонен видеть здесь некоторое влияние количества исследований. Изу-

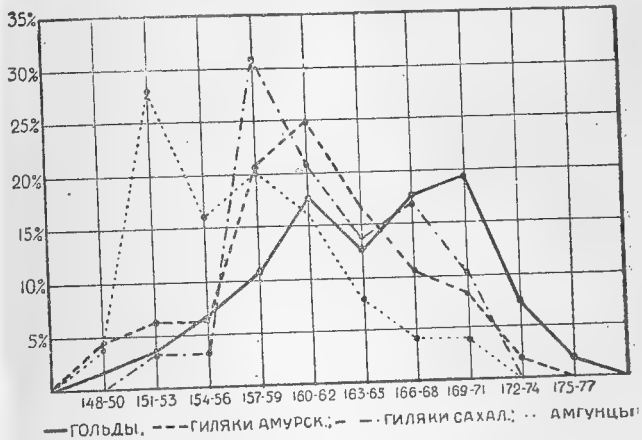


Рис. 5. Рост мужчин.

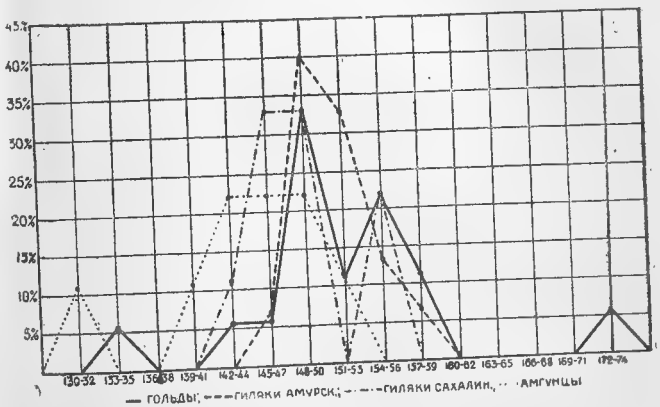


Рис. 6. Рост женщин.

чение этого явления на большем материале представляется мне существенно необходимым при оценке проблемы этногенеза в Дальневосточном крае.

Распределение исследованного материала по вариационным рядам иллюстрируются рисунками 5 и 6.[1] Следует отметить совершенно очевидную двухвершинность и асимметрию всех кривых распределения. Это приводит к допущению, что в образовании изучаемых народностей участвовало по меньшей мере два расовых типа, при чем смешение названных типов могло произойти относительно недавно, а быть может происходит и в наши дни. С этой точки зрения представляется особенно желательным изучение антропологических особенностей населения Дальнего Востока по наименьшим пространственным единицам, руководствуясь теми принципами, которые были положены профессором Е. И. Чепурковским в основу его работы по антропологии руского населения Европейской части СССР.[2] Первоочередное внимание должно быть уделено при этом и социальному анализу материала.

Окружность груди была исследована только у мужчин. Суммарная характеристика исследованных по этому признаку дается в таблице 26-й.

Таблица 26-я.

Народность	N	$M \pm Em$	Min	Max.	$\sigma \pm E\sigma$	$C \pm Ec$
Гольды	56	86,4 ± 0,398	68	96,5	4,415 ± 0,281	5,109 ± 08,46
Гиляки амурские	48	86,1 ± 0,367	77,2	92,8	3,768 ± 0,259	4,376 ± 0,30
Гиляки сахалинск	29	87,7 ± 0,543	75,2	95,3	4,336 ± 0,384	4,944 ± 0,43
Негидальцы . . .	25	84,0 ± 0,331	79,4	90,4	2,450 ± 0,234	2,916 ± 0,278
Орочи	6	81,5 —	75,3	85,5	—	—

Приведенная таблица дополняется рис. 7-м.

Окружность груди во всех группах значительно превышает половину роста. Это может свидетельствовать о сравнительно высокой степени физического развития взрослых мужчин интересующих нас народностей. Однако, в действительности, это не совсем так. Мною были вычислены коэфициенты корреляции между ростом и окружностью груди. Эти коэфициенты приведены в таблице 27-й.

[1] Наблюдения над орочами не включены в чертежи по причине их малочисленности.

[2] Е. М. Чепурковский. — Материалы для антропологии России (опыт выделения типов по географическому методу) Москва, 1917, а также позднейшие работы того же автора на названную тему.

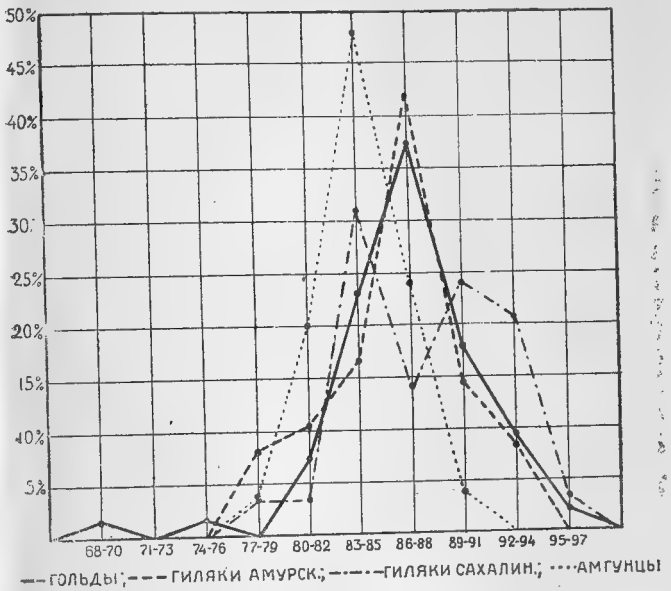


Рис. 7. Окружность груди у мужчин.

Таблица 27-я.

Народность	*N*	$r \pm Er$
Гольды	56	$+0{,}280 \pm 0{,}09$
Гиляки амурские	48	$+0{,}514 \pm 0{,}07$
Гиляки сахалинские	29	$+0{,}478 \pm 0{,}11$
Негидальцы	25	$+0{,}105 \pm 0{,}13$

Мы видим, что связь между исследованными признаками далеко не равноценна в различных группах. Наиболее высока она у гиляков, как амурских, так и сахалинских.

Воспользовавшись вычислением коэфициента регрессии окружности груди по росту, я составил соответственную шкалу физического развития, приведенную в таблице 28-й.

Эта таблица представляет для нас интерес в двух отношениях. Во-первых, пользование методами регрессии дает, как показали

Таблица 28-я.

Рост	Окружность груди			
	Гольды	Гиляки амурские	Гиляки сахалинские	Негидальцы
155	84,5	83,9	84,5	83,7
156	84,7	84,3	84,9	83,8
157	84,9	84,6	85,4	83,9
158	85,1	85,0	85,9	84,0
159	85,3	85,3	86,3	84,1
160	85,5	85,7	86,8	84,2
161	85,7	86,1	87,3	84,3
162	85,9	86,5	87,8	84,4
163	86,1	86,9	88,3	84,5
164	86,3	87,2	88,7	84,6
165	86,6	87.6	89,2	84,7
166	86,8	87,9	89,7	84,8
167	87,0	88,3	90,1	8 5,0

соответственные наблюдения,[1] наиболее совпадающие с опытом результаты составления «норм» физического развития. Во-вторых, насколько мне известно, применение этого метода не практиковалось до сих пор в отношении народностей Дальнего Востока. Эти соображения послужили главной причиной составления рассматриваемой таблицы. Быть может, она могла бы послужить исходным пунктом для дальнейшего изучения физического развития народностей Дальнего Востока силами местных исследователей. То обстоятельство, что исследованный материал был собран уже 20 лет тому назад, не умаляет его ценности. Наоборот, если будущим исследователям Дальнего Востока удастся собрать аналогичные материалы, относящиеся к нашему времени, будет особенно интересно сравнить полученные результаты с теми, которые приведены выше. Такое сравнение могло бы наиболее точно показать, в какую сторону эволюционирует физическое развитие местного населения, т.-е. понижается оно или повышается. Это могло бы дать материал для опровержения предвзятых теорий о так называемом «вырож-

[1] Ярхо А. И. — О взаимоотношениях роста, веса и окружности грудной клетки и их значении для оценки физического развития человека. Русск. антр. журнал. 1924, т. XIII.

дении» некоторых народностей. Последний вопрос, как известно, весьма актуален[1] для некоторых народностей Дальнего Востока. Напомним, что все изученные в этой статье народности принадлежат к категории самых малочисленных в СССР.[2]

Головной указатель выявляет ряд существенных племенных различий, как это видно из таблицы 29-й.

Таблица 29-я.

	Народность	N	$M \pm Em$	Min.	Max.	$\sigma \pm E\sigma$	$C \pm Ec$
Мужчины	Гольды	52	81,5 ± 0,340	72,0	89,27	3,683 ± 0,240	4,457 ± 0,295
	Гиляки амурские	48	81,1 ± 0,321	75,63	87,85	3,302 ± 0,227	4,071 ± 0,280
	Гиляки сахалинские	29	85,7 ± 0,343	80,95	92,47	2,737 ± 0,242	3,193 ± 0,283
	Негидальцы	26	83,0 ± 0,409	76,14	89,01	3,095 ± 0,289	3,728 ± 0,349
	Орочи	7	81,9	77,05	85,79	—	—
Женщины	Гольды	18	80,4 ± 0,620	74,36	87,57	3,899 ± 0,438	4,849 ± 0,545
	Гиляки амурские	15	80,7 ± 0,483	75,0	87,36	2,773 ± 0,341	3,436 ± 0,423
	Гиляки сахалинские	9	84,8	81,01	89,16	—	—
	Негидальцы	9	83,4	79,35	86,86	—	—
	Орочи	2	78,0	75,96	80,21	—	—

Сахалинские гиляки обнаруживают наибольшую тенденцию к короткоголовости. В то же время эта группа является снова наиболее однородной, в смысле вариации признака. Половые различия, прослеженные в группе гольдов и амурских гиляков, не подтверждаются статистической проверкой. Кривые распределения головного указателя у мужчин, приведенные на рис. 8-м, вновь высказывают явную тенденцию к бимодальности во всех исследованных группах. Кривые, составленные для женщин (рис. 9-й), свидетельствуют еще ярче о неоднородности материала. В цитированных выше работах Маргаритова (об орочах) и Манизера (о гиляках) находим следующие данные о головном указателе:

№№	Народность	Мужчины		Женщины	
		N	M	N	M
1	Орочи	37	82,8	8	85.2
2	Гиляки амурские	143	80,7	107	80,7
3	„ сахалинские	10	85,2	4	87,1

[1] В. В. Бунак. — Задачи изучения „вымирающих" народностей. Русск. антр. журн., т. XIV, в. 3—4, 1926.

[2] Куфтин. — Список наиболее малочисленных народностей СССР. Русск. антр. журнал, т. XIV, в. 3—4, 1926.

Значительные расхождения с нашими выводами получились в группе женщин орочей и отчасти в группе сахалинских гиля-

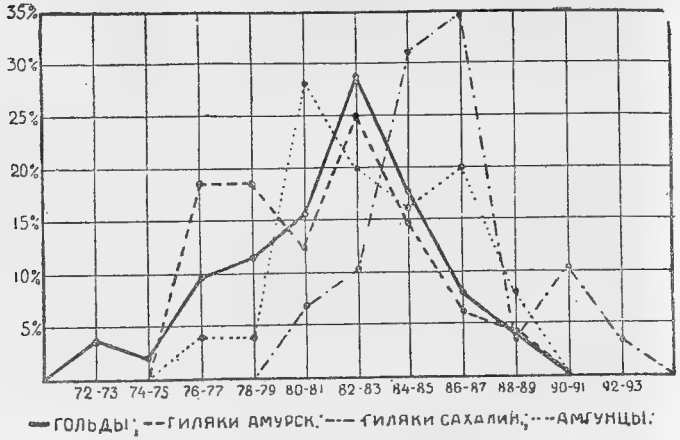


Рис. 8. Головной указатель (мужчины).

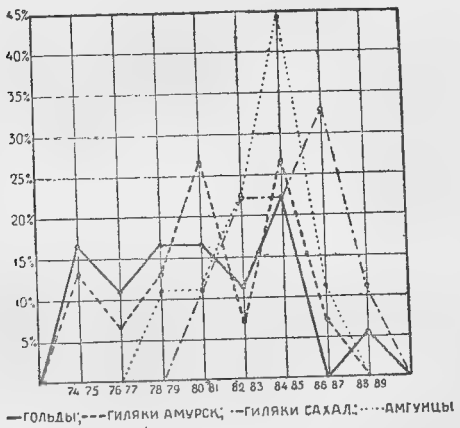


Рис. 9. Головной указатель (женщины).

чек. Однако, в обеих этих группах количество исследованных так мало, что расхождению не приходится придавать никакого значения. Гораздо важнее тот факт, что в группах мужчин и в

группе амурских гилячек мы наблюдаем совершенно сходные цифры указателя как по материалам Л. Я. Штернберга, так и по материалам других исследователей. Это заставляет считать закономерным отличие по изучаемому признаку сахалинских гиляков от амурских, а равно и сходство между гольдами и амурскими гиляками.

Лицевой указатель (физиономический) в наших материалах вычислен как отношение ширины лица к физиономической высоте его. Изменчивость этого признака у изученных групп населения иллюстрируется таблицей 30-й.

Таблица 30-я.

	Народность	N	$M \pm Em$	Min.	Max.	$\sigma \pm E\sigma$	$C \pm Ec$
Мужчины	Гольды	48	74,1 ± 0,377	65,53	82,51	3,873 ± 0,267	5,226 ± 0,360
	Гиляки амурские	48	85,7 ± 0,481	75,32	95,07	4,337 ± 0,340	5,760 ± 0,397
	Гиляки сахалинские	29	76,7 ± 0,455	68,42	82,42	3,633 ± 0,322	4,736 ± 0,419
	Негидальцы	26	83,3 ± 0,623	75,69	93,62	4,713 ± 0,441	5,657 ± 0,529
	Орочи	7	80,7	70,14	88,28	—	—
Женщины	Гольды	18	86,4 ± 0,787	79,23	95,96	4,950 ± 0,556	5,729 ± 0,644
	Гиляки амурские	15	82,9 ± 0,611	76,92	89,78	3,507 ± 0,432	4,230 ± 0,521
	Гиляки сахалинские	9	84,33	78,62	90,23	—	—
	Негидальцы	9	80,3	75,54	93,79	—	—
	Орочи	2	97,5	76,30	78,99	—	—

Племенные различия по этому признаку гораздо более высоки, чем различия по головному указателю. Однако, здесь мы наблюдаем несколько иные взаимоотношения между отдельными народностями, чем то было отмечено выше. Амурские гиляки резко отличаются от гольдов и близки к негидальцам. Сахалинские гиляки, наоборот, оказываются схожи с гольдами. Генезис такого взаимоотношения сейчас не может быть освещен. Естественнее всего было бы допустить взаимодействие здесь более чем двух разнородных расовых компонентов, однако, такое допущение нуждается в доказательствах, которые могут быть даны лишь последующими наблюдениями. Попытка коррелирования головного и лицевого указателей не привела к отчетливым результатам.

Половая вариация этого признака также значительна.

В работе Маргаритова интересующие нас лицевые измерения отсутствуют.

Манизер дает следующие цифры лицевого указателя гиляков:

№№	Группа	Мужчины		Женщины	
		N	*M*	*N*	*M*
1	Гиляки амурские	143	75,2	107	76,3
2	„ сахалинские	10	76,8	4	75,1

Данные Манизера выказывают чрезвычайно большое расхождение с данными Л. Я. Штернберга. Я склонен объяснить это исключительно техникой измерений, поскольку и те и другие измерения производились в годы, когда еще не вошла во всеобщее употребление унифицированная антропометрическая методика. Между тем измерения, из сочетания которых получается физиономический указатель лица, несомненно принадлежат к числу наиболее трудных для неспециалиста антрополога. Высказанные соображения заставляют меня отложить пользование данными таблицы 30-й до той поры, пока не будут проделаны новые исследования этого признака в тех же племенных группах. Эти исследования разрешат вопрос о том, какие цифры надо считать наиболее верными. Сказанное не исключает, конечно, возможности пользования полученными цифрами для сравнения друг с другом народностей, исследованных Л. Я., поскольку здесь техника измерений была, несомненно, одна и та же.

Рис. 10. Лицевой указатель (мужчины).

Кривые распределения лицевого указателя у мужчин и у женщин приведены на рис. 10-м и 11-м.

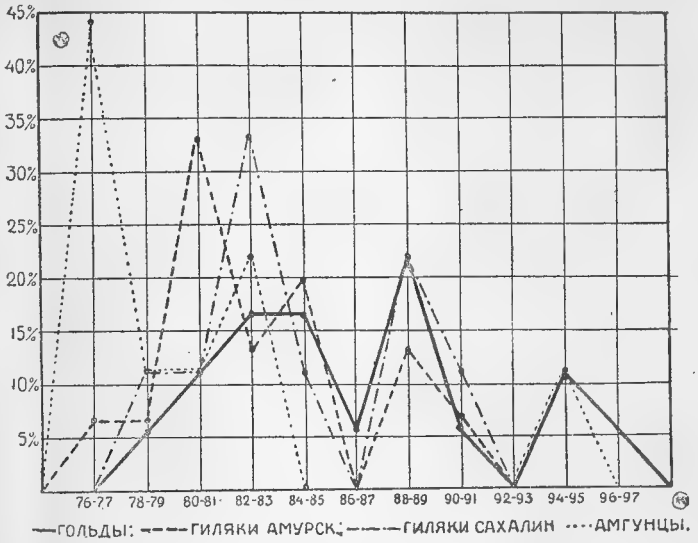


Рис. 11. Лицевой указатель (женщины).

Носовой указатель также выявляет значительные племенные различия. См. таблицу 31-ю.

Таблица 31-я.

	Народность	*N*	*M* ± *Em*	Min.	Max.	σ ± *Eσ*	*C* ± *Ec*
Мужчины	Гольды	52	71,8 ± 0,672	60,0	93,02	7,183 ± 0,475	10,004 ± 0,662
	Гиляки амурские	48	79,9 ± 0,556	66,67	93,33	5,710 ± 0,393	7,146 ± 0,492
	Гиляки сахалинские	29	77,0 ± 0,791	66,67	97,50	6,317 ± 0,559	8,203 ± 0,726
	Негидальцы	24	77,8 ± 0,732	68,72	91,47	5,320 ± 0,518	6,838 ± 0,666
	Орочи	7	72,6	64,58	89,58	—	—
Женщины	Гольды	18	70,1 ± 1,047	60,0	81,82	6,588 ± 0,741	9,398 ± 1,056
	Гиляки амурские	15	79,5 ± 1,398	68,63	90,91	8,025 ± 0,988	10,094 ± 1,243
	Гиляки сахалинские	9	74,1	65,93	85,71	—	—
	Негидальцы	9	77,2	59,62	95,0	—	—
	Орочи	2	69,0	68,09	70,21	—	—

Наиболее узконосы, как видим, гольды. Остальные группы исследованных стоят довольно близко друг к другу по этому

признаку. Обращает на себя внимание довольно высокая изменчивость этого признака. Во всех исследованных группах она значительно выше, чем изменчивость по другим признакам. Материалы Маргаритова и Манизера дают следующие цифры носового указателя:

№№	Народность	Мужчины		Женщины	
		N	*M*	*N*	*M*
1	Орочи	37	70,8	8	65,6
2	Гиляки амурские	143	67,8	107	68,6
3	сахалинские	10	67,5	4	68,6

Здесь мы вновь наблюдаем существенные различия с данными Л. Я. Штернберга, в особенности для обеих групп гиляков. Эти различия я склонен объяснить теми же причинами, которые названы выше, применительно к указателю лица.

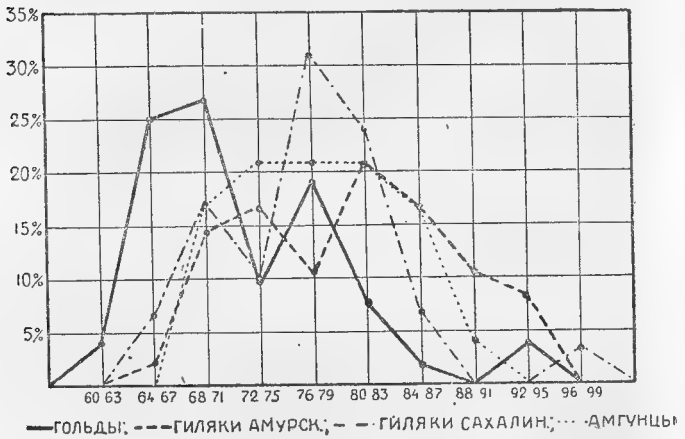


Рис. 12. Носовой указатель (мужчины).

Кривые распределения носового указателя приведены на рисунках 12-м и 13-м. Ассиметричность и бимодальность кривых имеют место в этом случае.

Рис. 13. Носовой указатель (женщины).

ТИПОВАЯ ДИФЕРЕНЦИЯ.

Приведенные выше данные о племенных различиях мне представляется целесообразным подытожить путем вычисления типовых диференций по отдельным измерительным признакам между изученными группами. Формулы, по которым производилось вычисление, приведены выше. Результаты вычислений приводятся в таблице 32-й.

Таблица 32-я.

I. Мужчины

Рост

	Народность	1	2	3	4
1	Гольды	—	110,1 ± 27,1	96,6 ± 31,2	236,6 ± 26,7
2	Гиляки амурские . . .	110,1 ± 27,1	—	35,4 ± 32,1	135,4 ± 17.7
3	Гиляки сахалинские . .	96,6 ± 31,2	35,5 ± 32,1	—	170,5 ± 23,1
4	Негидальцы	236,6 ± 26,7	135,4 ± 17,7	170,5 ± 23,1	—

Головной указатель

	Народность	1	2	3	4
1	Гольды	—	23,1 ± 27,7	269,2 ± 16,9	89,7 ± 28,1
2	Гиляки амурские . . .	23,1 ± 27,7	—	307,3 ± 36,0	118,9 ± 65,8
3	Гиляки сахалинские . .	269,2 ± 16,9	307,3 ± 36,0	—	185,8 ± 37,3
4	Негидальцы	89,7 ± 28,1	118,9 ± 65,8	158,8 ± 37,3	—

Указатель лица

	Народность	1	2	3	4
1	Гольды	—	534,8 ± 39,2	138,6 ± 23,7	432,4 ± 24,8
2	Гиляки амурские . . .	534,8 ± 39,2	—	430 ± 26,7	99,6 ± 33,3
3	Гиляки сахалинские . .	138,6 ± 23,7	430 ± 26,7	—	321,4 ± 42,2
4	Негидальцы	432,4 ± 24,8	99,6 ± 33,3	321,4 ± 42,2	—

Указатель носа

	Народность	1	2	3	4
1	Гольды	—	254,3 ± 32,1	155,0 ± 45,5	228,9 ± 35,7
2	Гиляки амурские . . .	254,3 ± 32,1	—	96,6 ± 32,3	39,9 ± 42,0
3	Гиляки сахалинские . .	165,0 ± 45,5	96,6 ± 32,3	—	27,7 ± 45,3
4	Негидальцы	228,9 ± 35,7	39,9 ± 42,0	27,7 ± 45,3	—

II. Женщины. Типовая диференция между гольдами и амурскими гиляками.

1. Головной указатель $D = 18{,}5 \pm 48{,}2$
2. Лицевой указатель $D = 170{,}5 \pm 50{,}1$
3. Носовой указатель $D = 259{,}4 \pm 17{,}6$

Различия между отдельными группами, полученные методом типовых диференций, можно кратко резюмировать следующим образом.

1) По росту. Наибольшее различие наблюдается между гольдами и негидальцами. Негидальцы резко отличаются также и от обеих групп гиляков.

2) По головному указателю. Гольды обнаруживают резкие отличия от сахалинских гиляков. Сахалинские гиляки резко отличны, по этому признаку, от гиляков амурских.

3) По лицевому указателю. Наиболее значительна разница между гольдами и амурскими гиляками, а также — между гольдами и негидальцами. Сахалинские гиляки тоже резко отличаются от негидальцев.

4) По носовому указателю. Гольды расходятся с амурскими гиляками и с негидальцами. Между остальными группами резкой разницы не замечается.

Интересно отметить, что в группе женщин мы находим повторение резкой разницы между гольдами и амурскими гиляками по носовому указателю. Это позволяет считать отмеченное явление довольно закономерным.

Для того чтобы подвести некоторый итог анализу типовых диференций, я вычислил среднюю диференцию по всем рассмотренным признакам. Это вычисление проделано, впрочем, лишь для мужчин. Результаты приводятся в таблице 33-й.

Таблица 33-я.

Средняя диференция (мужчины)

	Народность	1	2	3	4
1	Гольды	—	230,6 ± 31,5	164,8 ± 29,3	193,6 ± 28,8
2	Гиляки амурские . . .	230,6 ± 31,5	—	217,3 ± 31,7	98,5 ± 39,7
3	Гиляки сахалинские . .	164,8 ± 29,3	217,3 ± 31,7	—	176,3 ± 36,9
4	Негидальцы	193,6 ± 28,8	98,5 ± 39,7	176,3 ± 36,9	—

Просматривая таблицу, видим, что наибольшее различие наблюдается между гольдами и амурскими гиляками. Бросается в глаза разница между амурскими и сахалинскими гиляками.

Далее идут в убывающем порядке различия между гольдами и негидальцами, между негидальцами и сахалинскими гиляками, между гольдами и сахалинскими гиляками. Можно считать отсутствующей разницу между негидальцами и амурскими гиляками.

На основании этих сопоставлений можно было бы сказать, что по изученным физическим признакам:

1) негидальцы сходны с амурскими гиляками;

2) гольды не сходны с амурскими гиляками и стоят ближе к амгунцам и сахалинским гилякам. Однако, различия с этими группами еще весьма значительны;

3) амурские гиляки значительно отличаются от сахалинских.

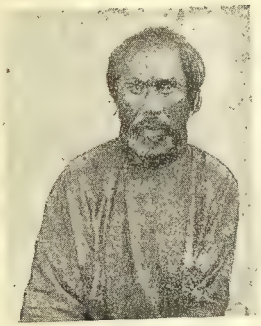
***

Заканчивая на этом первичную систематизацию собранных Л. Я. антропологических материалов по ДВ, **мы должны** с особенной настойчивостью подчеркнуть, что разобранные расовые признаки являются признаками **безразличными** в общественной жизни человека и что, следовательно, **отнюдь не они играли решающую роль в общем ходе этногонического процесса на ДВ.** С этой точки зрения изученные биологические различия между отдельными человеческими совокупностями должны быть воспринимаемы лишь как материал для изучения изменчивости человеческих признаков в целом. Конкретные **причины** этой измен-

чивости в условиях ДВ края еще только надлежит изучить. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что математическая абстракция в процессе выделения «типов» лишь односторонне отражает объективную реальность природы, создавая искусственные разрывы между отдельными типами. Дать объективно-реальное отображение природы в своих построениях антрополог может лишь в теснейшей увязке своих работ с работой историков, поскольку сам человек есть лишь «историческая природа» (Маркс).

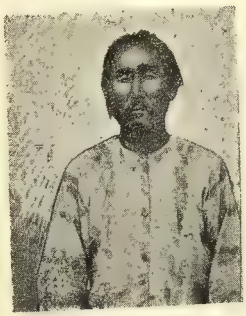
Именно в этом плане и мыслится нам дальнейшая работа над антропологическими материалами по ДВ.

Фот. 1. Гольд студент северного факультета в Ленинграде.



Фот. 2. Гольд.

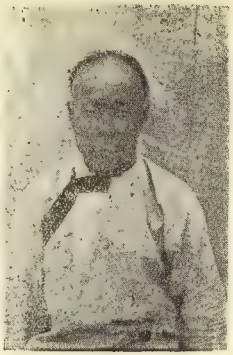
Фот. 2. Гольд.



Фот. 3. Гольд.

Фот. 3. Гольд.

Фот. 4. Гольд.



Фог. 4. Гольд.

Фот. 5. Гольд.

Фог. 6. Гольд.

Фот. 6. Гольд.

Фот. 7. Гольд

Фот. 8. Гольд.

Фот. 8. Гольд.

Фот. 9. Гольд.

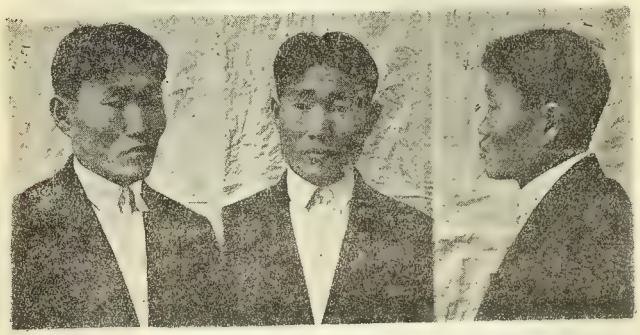
Фот. 9. Гольд.

Фот. 10. Гольд.

Фот. 11. Гольд.

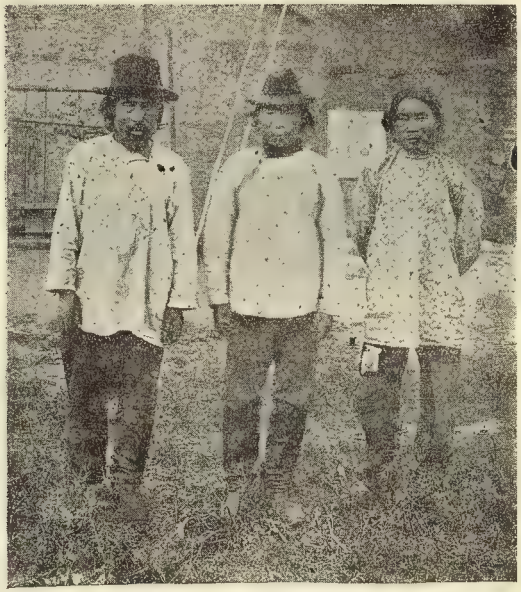
Фот. 12. Группа амурских гольдов вместе Л. Я. Штернбергом (четвертый слева) и сотрудником Л. Я. (в центре).

Фот. 13. Группа негидальцев.



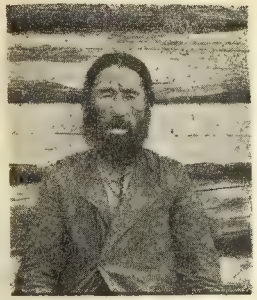
Фот. 14. Ороч студент ИНС'а в Ленинграде.

Фот. 15. Ороч студент ИНС'а в Ленинграде.



Фот. 16. Амурские гиляки.

Фот. 17. Амурские гилячки.



Фот. 18. Амурский гиляк.

Фот. 19. Гилячка сахалинская.

Ф от. 20. Гиляк амурский.

Фо1. 21. Амурские гиляки.

Фот. 22. Амурские гиляки.

Фот. 23. Сахалинские гиляки.

Фот. 24. Сахалинские гиляки.

Фот. 25. Сахалинские гилячки.

Фот. 26. Сахалинские гиляки. Группа детей.

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ[1]

А. НАПЕЧАТАНЫ

(в хронологическом порядке).

1.—1893. Сахалинские гиляки. «Этнографическое обозрение» № 2, стр. 1—47.

2.—1893. Беседы о Сахалине. Еженедельник «Владивосток», №№ 42, 43, 44 (подп. Verus).

3.—1894. Беседы о Сахалине. Там же, №№ 11, 18, 22, 24 (подп. та же).

4.—1895. Беседы о Сахалине. Там же, №№ 9, 20, 26 (подп. та же).

5.—1895. От Владивостока на Амур. Там же, №№ 44, 46, 48, 51.

6.—1895. Путешествие на крайний север о. Сахалина. Сахалинский календарь на 1896 г., стр. 16—53.

7.—1896. Письма с Сахалина. Еженедельник «Владивосток», №№ 11, 18, 20, 26.

8.—1896. В Благовещенске. Из воспоминаний туриста. Там же, №№ 6, 10, 16, 18.

9.—1896. Орочи Татарского пролива. Там же, №№ 47, 48, 50, 51.

10.—1897. Остров Сахалин. Сибирский торгово-промышленный календарь. Иркутск, стр. 442—469.

11.—1899. Береговые селения на о. Сахалине. Еженедельник «Приамурские ведомости», №№ 264, 266, 267.

12.—1899. К вопросу о белокурой расе в Средней Азии. «Восточный вестник», №№ 7 и 8.

13.—1900. Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора. ИАН, т. XIII, № 4, стр. 387—434.

14.—1900. Удская округа Приморской области. Сибирский торгово-промышленный календарь.[2]

15.—1900. Сравнительное изучение религии. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

16.—1900—1909. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, полутомы 61—82 и 4 дополнит., этнографический отдел (редакция).

17.—1901. Гиляки. Большая энциклопедия.

18.—1901. Новые издания Академии наук в области фольклора и лингвистики, по изучению чукотского и коряцкого языков и фольклора, собранные В. Г. Богоразом и В. И. Иохельсоном. Журнал Министерства народного просвещения, июль, стр. 189—202.

19—32.—1901. Статьи: Стрела; Табу; Тайлор; Татуирование; Теория ро-

[1] Список неполный, ибо архив еще не весь разработан. Употребляемые в списке сокращения означают: МАЭ — Музей антропологии и этнографии Академии наук; ИАН — Известия Академии наук; ДАН-В — Доклады Академии наук, серия В (науки гуманитарные).

[2] По ошибке типографии поставлена подпись „Попов“ (автора следующей статьи „Удский сстрог“).

дового быта; Теротеизм; Тоньчи; Топор; Тотемизм; Траур; Третичный человек; Тризна; Трофей; Трудовое начало. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

33—47.—1902. Статьи: Тунгусское племя; Турки; Туркмены; Тюрки и тюрко-татары; Убежища и убежищные города; Убийство стариков и детей; Убор головной; Удины; Узбеки; Украшения; Умыкание; Усыновление; Фаллический культ; Фетиш и фетишизм. Там же.

48—55.—1903. Статьи: Хозяин в первобытной религии; Цвет человека; Цыгане; Чародейство; Черкесы; Человечество; Чорт; Чукчи. Там же.

56.—1903. Что такое доисторическая археология. Вестник и библиотека самообразования, № 2, стр. 127—132.

57.—1903. Г. и А. де Мортилье. Доисторический мир. Перев. с французского, СПб. (рёдакция).

58.—1903. Шабаш ведьм. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

59.—1903. Л. Крживицкий. Психические расы. Там же, № 2, стр. 37—41 (рецензия).

60.—1903. Н. Харузин. Этнография. «Русское богатство» № 8, стр. 64—68 (рецензия).

61. 1903—1914. Известия Русского комитета по изучению Восточной и Средней Азии, № 1—10, и II серия, №№ 1—3 (редакция).

62.—1904. Путеводитель по Музею антропологии и этнографии Академии наук. Отдел Сибири, стр. 20—76, и Отдел Америки, стр. 1—19, также предисловие и общая редакция.

63.—1904. Bemerkungen über die Beziehungen zwischen der Morphologie der gilyakischen und amerikanischen Sprachen. XIV. Internationaler Amerikanisten-Kongress. Stuttgart, pp. 137—140.

64—66.—1904. Статьи: Эндогамия и экзогамия; Эскимосы; Этнография. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

67.—1904. Л. Соколовский. Человековедение. Перевод с немецкого, СПб. (редакция).

68.—1904. Гельмольт. История человечества. Перевод с немецкого, СПб. (редакция частей, относящихся к Средней Азии).

69.—1904. Гиляки. Монография. «Этнографическое обозрение», тт. 60, 61 и 63, отдельная пагинация, стр. 1—135.

70.—1904—1924. Ежегодные отчеты о деятельности МАЭ, изд. Академии наук.

71.—1904—1926. Сборники МАЭ, изд. Академии наук, тт. II, III, IV, V, VI (редакция).

72.—1905. Культ инау у племени айну. Ежегодник Русского антропологического общества при С.-Петербургском университете, стр. 289—308.

73.—1905. Генри Джордж. Избранные речи и статьи. «Русское богатство», № 3, стр. 97—99 (рецензия).

74.—1905. С. Котляревский. Ламенне и современный католицизм. Там же, № 1, стр. 156—161 (рецензия).

75.—1905. Богданович. Очерк прошлого и настоящего Японии. Там же, № 4, стр. 66—68 (рецензия).

76.—1905. The Chuckchee, by W. Bogoraz. American Anthropologist, v. 7, № 2, pp. 320—324 (рецензия).

77.—1905. Die Religion der Gilyaken. Archiv für Religionswissenschaft, B. VIII, pp. 244–274.

78.—1906. The Inaucult of the Ainu. Boas Memorial Volume, N.-York, pp. 425–437.

79.—1906. Ко дню 70-летия В. В. Радлова. Сборник, изд. Академии наук (статья и общая редакция).

80.—1908. Отчет о командировке на XVI Конгресс американистов в Вене. ИАН, стр. 1249—1266.

81.—1908. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Тексты с переводом и примечаниями, изд. Академии наук, т. I, ч. I, стр. I—XXII и 1—232.

82.—1908. Инородцы. Сборник «Формы национального движения в России», СПб., стр. 529—574.

83.—1908. Буряты. Там же, стр. 625—653.

84.—1909. Из жизни и деятельности В. В. Радлова. «Живая старина», вып. II—III, стр. III—XXV; также отдельным изданием, 1910.

85. 1910—1911. Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, тт. I и II, этнографический отдел (редакция).

86.—1911. Алеуты. Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

87.—1911. Анимизм. Там же.

88.—1911. Русские этнографические музеи. «Живая старина», вып. III—IV, стр. 453—472; также отдельным изданием.

89.—1912. Инструкция для собирания этнографических материалов (составлена и издана слушателями Л. Я. Штернберга по его лекциям на правах рукописи).

90.—1912. The Turano-Ganowanian System and the nations of the N.-E. Asia. Proceedings of the XVIII Congress of the Americanists, London, pp. 319—333.

91.—1912. Новейшие работы по антропологии евреев. «Еврейская старина», № 3, стр. 3—30.

92.—1913. Групповой брак. Русская энциклопедия.

93.—1913. Енисейские остяки. Там же.

94.—1913. В. Ф. Миллер как этнограф. «Живая старина», т. XXII, стр. 417—425.

95.—1913. Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого, изд. Академии наук (стр. 243—265; краткий историч. обзор и отчет по отделу Сибири и Америки; также — общая редакция всего издания).

96.—1914. Краткая программа для собирания этнографических сведений применительно к народам Сибири. Сборник инструкций и программ для участников экскурсий в Сибирь, изд. 2-ое Общества изучения Сибири и улучшения ее быта. СПб., стр. 212—251.

97.—1914. Программа по этнографии евреев. СПб., стр. 1—238 (составлена С. Ан-ским под ближайшим руководством и редакцией Л. Я. Штернберга).

98.—1914. Д. А. Клеменц. Речь, № 10.

99.—1914. Классификаторская система родства. Русская энциклопедия.

100.—1914. Кузенный брак. Там же.

101.—1916. Античный культ близнецов при свете этнографии. Сборник МАЭ, т. III, стр. 133—189.

102.—1916. Инструкция для регистрирования этнографических коллекций, изд. Академии наук, стр. 1—6.

103.—1916. И. Т. Савенков. Сборник МАЭ, т. III, стр. I—XVI.

104.—1918. В. В. Бартольд. Биографические сведения. Биографический словарь, изд. Исторического общества, 6 стр.

105.—1924. Проблема еврейской национальной психологии. «Еврейская старина», № 1, стр. 5—44.

106.—1924. Fritz Kohn. Die Juden als Rasse und Kulturvolk. Там же, стр. 378—380 (рецензия).

107.—1924. Роль сохранения имени в еврейском левирате. Там же, стр. 177—179.

108.—1925. Двухвековой юбилей русской этнографии и этнографических музеев. Юбилейный выпуск журнала «Природа», № 7—9, стр. 46—66.

109.—1925. Музей антропологии и этнографии Академии наук. Человек и природа, № 9, стр. 47—54.

110.—1925. Культ орла у сибирских народов. Сборник МАЭ, т. V, стр. 717—740.

111.—1925. Divine election in primitive religions. Proceedings of the XXI International Congress of Americanists.

112.—1926. Д. Н. Анучин как этнограф. Этнография, № 1—2, стр. 7—13.

113.—1926. Ethnography. The Pacific. Russian scientific investigations, изд. Академии наук, стр. 160—188.

114.—1926. Материалы по свадьбе и семейно-родовому быту народов СССР. Сборник геофака Ленинградского государственного университета, стр. 1—8 (вступительная статья).

115.—1926. Яфетическая теория при свете этнографии. Постановления и резолюции 2-го Красведческого съезда в Батуме (авторизованное резюме доклада).

116.—1926. Краевед и краеведение. Там же (авторизованное резюме доклада).

117.—1926. Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы. Этнография, № 1—2, стр. 15—43.

118.—1926. Этнография. Тихий океан. Русские научные исследования, изд. Академии наук, стр. 147—172.

119.—1926. The Ainu People (Abstract). Proceedings of the Third Panpacific Science Congress, Tokyo, pp. 2288—2290.

120.—1927. Кастрен — алтаист и этнограф. Сборник «Памяти Кастрена». изд. Академии наук, стр. 35—56.

121.—1927. Культ близнецов в Китае и индийские влияния. Сборник МАЭ, т. VI, стр. 1—18.

122.—1927. Избранничество в религии. Этнография, № 1, стр. 3—56 (посмертн.).

123.—1927. Этнография на III Всетихоокеанском конгрессе в Токио в ноябре 1926 г. Там же, кн. IV, № 2, стр. 327—336 (посмертн.).

124.—1928. Проблема еврейской этнографии. «Еврейская старина», т. XII, стр. 11—16 (посмертн.).

125.—1929. Аинская проблема. Сборник МАЭ, т. VIII, стр. 334—374 (посмертн.)

126.—1929. Задачи изучения аинской проблемы. ДАН-В, стр. 27—28.

127.—1929. The Ainuproblem. Anthropos, B. XXIV, pp. 755—799 (посмертн.).

128.—1929. Der Zwillingskultus in China und die indischen Einflüsse. Baeseler Archiv, B. XIII, pp. 31—46 (посмертн.).

129.—1930. Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnographie. Zeitschrift für Ethnologie. H. 1—3, pp. 152—200. Berlin, 1930 (посмертн.).

130. Der Adlerkultus bei den Völkern Sibiriens. Archiv für Religionswissenschaft, XXVII, Heft 1—2, 1930. Leipzig (посмертн.).

131.—1931. Castren als Altaist und Ethnograph. Ethnologische Stadien. Leipzig, Heft 3 (посмертн.).

132.—1931. Die Völkerkunde der Gegenwart. Ethnolog. Studien. Leipzig, Heft 4, S. 215—258 (посмертн.).

133.—1932. Классификация коренного населения Амурского края. Изд. Краевого Дальневосточ. изд. Хабаровск, 1—10.

134.—1932. Социальная организация гиляков. Там же.

135.—1932. Орочский этнографич. словарь. Там же.

136.—1932. Гольды. Там же.

137.—1932. Гольдский этнографический словарь.

138.—1932. Грамматические заметки по гольдскому языку. Там же.

139.—1932. Негидальцы. Там же.

140.—1932. Негидальский словарь и грамматические заметки по негидальскому языку. Там же.

141.—1932. Антропологические материалы в обработке Петрова. Там же.

142.—1932. К методологии изучения орнамента. (Орнамент из оленьего волоса и игл дикообраза). Ж. «Советская этнография», Ленинград, №№ 3—4 за 1931 г.

Б. СДАНЫ В ПЕЧАТЬ.

1. The social organization of the Gilyaks. The Family and Gens.
2. Лекции по эволюции религиозных верований.

В. ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ.

1. Введение в этнографию. Учение о человечестве и культуре (курс лекций, читанных на этнографическом отделении геофака Ленинградского университета в 1925/26 учебном году).
2. Социальная культура. Эволюция примитивной семьи и рода (курс лекций, читанных там же в 1925/26 уч. г.).
3. Этнография и гуманитарные науки (1917 г.).
4. Этнография и социальная этика (1921 г.).
5. Этнография и народное хозяйство (1921 г.).
6. Материалы по гиляцкому фольклору, т. II.
7. Гиляцкий словарь.
8. Дневник путешествия к гилякам северного Сахалина в 1891 г.
9. Дневник путешествия к гилякам восточного Сахалина в так называемое Тро, летом 1891 г.
10. Хеттская культура в связи с культурами Сибири и Амурского края (доклад, прочитанный в Радловском кружке и в Эрмитаже).
11. Классификация сложного североамериканского лука в связи с вопросом о первоначальном местообитании якутов (доклад, прочитанный в Радловском кружке в 1919 г.).

12. Вступительная статья к переводу труда Weule. Leitfaden der Völkerkunde (издание не состоялось; 1927 г.).

13. Этнографическое отделение геофака Ленинградского государственного университета (1927 г.).

14. Фонограмные записи шаманского камлания, песен и сказок негидальцев, гольдов и гиляков с переложением на ноты.

15. Нужды русской этнографии (доклад, прочитанный в 1909 г. на съезде естествоиспытателей и врачей в Москве).

16. Отчет о путешествии к югу от п. Александровского до Сортуная (1899 г.).

17. Bronislaw Pilsudski. Materials of the study of the Ainu language and folk lore. Cracow. 1912 (рецензия).

18. Предисловие к работе В. Н. Харузиной «Заговоры», принятой в 1927 г. к изданию в Известиях Академии наук СССР.

19. Подвиг проф. Тории.

В список не вошел длинный ряд (несколько сот) статей по общественным и политическим вопросам (в том числе вызвавшая сенсацию у нас и за границей «Трагедия шестимиллионного народа», 1905), печатавшихся в разных периодических изданиях, начиная с 1879 г. вплоть до конца дней Л. Я. Штернберга, а также статьи и работы, вошедшие в дневники тюремного периода его жизни (около 2000 мелко исписанных страниц). Равным образом не вошел перечень беллетристических очерков, как печатных (Забытое кладбище, Сахалинский мессия, Товарищ, Скрипач и пр.), так и рукописных (Иеремия, Слепой и др.).

КРАТКАЯ ПРОГРАММА ПО ЭТНОГРАФИИ
(ПРИМЕНИТЕЛЬНО К БЫТУ СЕВЕРНЫХ НАРОДОВ)

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Наблюдайте этнографические явления с такой же тщательностью, всесторонностью и объективностью, как натуралист изучает явления и объекты природы. Констатируйте все, что поддается наблюдению, не внося субъективного критерия в деление явлений или признаков явлений на значительные и незначительные, ибо часто то, что кажется незначительным или маловажным, может иметь очень важное значение в сравнительно-этнографическом отношении.

Старайтесь все, что возможно, зафиксировать инструментально и показательно-измерительными приборами, фотографическим аппаратом, рисунком и фонографом.

Приучайте себя наблюдать окружающее, развивайте в себе привычку к внимательному наблюдению и записывайте свои наблюдения по возможности одновременно с моментом наблюдения. Ведите подробный дневник и время от времени (раз в несколько дней или, если окажется возможным, ежедневно) из записанного в дневнике заносите на отдельные отрывные листки или карточки каждое отдельное наблюдение или факт, например, иностранные слова, родственные названия, религиозный обряд, то или другое одеяние и т. д., и затем, по мере накопления материала, постепенно сортируйте эти листки по классам явлений. Просматривая их, вы увидите, что вам остается по данному вопросу неясным, неполным, сомнительным, чтобы впоследствии дополнить или исправить собранное.

Для регистрации приобретаемых предметов заведите особую книжку, в которой каждый предмет заносится под особым номером и при этом даются сведения по рубрикам: народ, селение, туземное название предмета с переводом названия на русский язык, назначение предмета и всякие другие добытые данные (кратко). К самому предмету привязывается этикетка с №, под которым предмет записан в книжку, или же (если возможно), № пишется на самом предмете. Если в связи с данным предметом добыты обширные сведения, то они заносятся в общий дневник.

От этнографа в настоящее время требуется знание языка изучаемого народа. Для изучения языка требуется предварительная подготовка, хотя бы элементарная, по фонетике, чтобы уметь правильно и точно записывать звуки незнакомого языка.

Если наблюдатель не располагает возможностью заняться изучением языка, необходимо найти подходящего переводчика и постепенно подготовить его к пониманию того, что вас интересует: подготовленных переводчиков не существует, запас слов переводчика ограничен и круг понятий узок. Но подготовив человека, надо его держаться, стараясь в то же время постоянно проверять его ответы при помощи других лиц, говорящих по-русски. При незнании языка все же обязательно знать некоторые

термины, например, названия географических пунктов, деревьев, животных предметов быта, термины родства, общие юридические термины и формулы (род, семья, брак, калым и т. д.), названия божеств и духов, праздников, религиозных обрядов и важнейшие молитвы (если возможно) записать на туземном языке, по возможности выяснив настоящее значение терминов и формул.

Привлекайте к себе детей и подростков, так как от них можно легко получать такие интимные сведения, которых от старших получить трудно или даже невозможно. Устраивайтесь так, чтобы при серьезных занятиях или разговорах с отдельными лицами, толпа не мешала работе и не стесняла информаторов.

Запаситесь самой подробной картой территории изучения и наносите на нее возможно точнее все имеющееся на ней географические пункты (реки, озера, горы, мыса, залива, урочища и т. д.) на туземном языке. Кроме того и относительно мелких пунктов, не имеющихся на карте, как ручьи, утесы, холмы, рощи и т. п., постарайтесь раздобыть их туземные названия и выяснить по возможности значение этих названий.

Попутно, в связи с каждым географическим пунктом, расспросите про исторические и мифологические предания, связанные с этим пунктом.

Отмечайте в дневнике способы сообщения между отдельными населенными пунктами, по расспросам или на основании собственного опыта (сколько времени пути пешком, лодкой, пароходом, верхом и т. д.). Отмечайте на карте туземные пути сообщения (тропы) с соседними и отдаленными районами.

По прибытии в селение не следует сразу приступать к энергичным расспросам, а тем более к переписи, но сначала постараться снискать доверие и расположение населения, сообщая окружающим в доступной форме, что цель вашего приезда — познакомиться с жизнью и обычаями населения.

Прежде всего выясните: 1) самоназвание народа, живущего в данном селении, т.е., как он сам себя называет на своем родном языке; этот термин нужно многократно переспрашивать и проверять, ибо перед русскими туземцы часто называют себя при первых расспросах теми названиями, которые им дают русские или другие соседние народы. Интересно выяснить значение термина самоназвания (часто, например, термин этот означает «человек»); 2) как называют данный народ соседние народы (русские и туземцы) и обратно, как данный народ называет своих соседей и вообще все известные ему народы, выяснив по возможности значение этих названий. Произношение каждого термина записать возможно точнее; 3) какие представления имеет данная народность о своих соседях и как к ним относится (дружески, враждебно, высокомерно и почему?); с кем из соседних народов считают себя родственными; 4) предания о происхождении: считает ли себя данный народ коренными поселенцами или пришельцами, какие предания о прежних переселениях этого народа и их соседей; 5) название селения (русское и туземное), а также разные варианты названий; давность поселения, предания об основании селения; 6) характер поселения: постоянное или временное, летнее или зимнее; в последнем случае расспросить (а еще лучше лично осмотреть) про прочие типы поселений. Далее сделайте общий осмотр селения. Опишите в общих чертах физико-географические условия местности. Присмотритесь к типам жилищ и хозяйственных построек и отметьте количество жилищ вообще и

количество каждого типа в отдельности, а также количество хозяйственных построек и опишите в общем все относящееся к внешнему виду селения (огороды, домашний скот, лодки и т. п.) Отметьте хоть приблизительно общее количество населения. Зайдите по возможности в каждое жилище и присмотритесь сначала в общих чертах к условиям быта данного селения, попутно приобретая полезные знакомства и отмечая, что в том или другом жилище есть специально своеобразного, чтобы впоследствии изучить это более подробно.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ЖИЛИЩЕ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ.

Жилища и др. постройки изучаются со стороны ф о р м ы (конические, круглые, шестистенные, ульеобразные, с двускатной крышей и т. п.); м а т е р и а л а (берестяные, бревенчатые, войлочные, и т. п.); н а з н а ч е н и я (постоянное, временное, зимнее, летнее, для ночлега и т. п.) и к о н с т р у к ц и и (фундамент, сваи, крыша, печь и т. д.). Сообразно этим признакам — одному или комбинации нескольких — определяйте тип или типы различных жилищ (у одного народа может быть несколько типов — для постоянного пребывания, зимнее, летнее, для ночлега в пути, для охоты и т. д.); каждый тип подробно описывается и выясняется количество каждого типа в селении.

Опишите подробно материал и способ его изготовления (например, изготовление бересты, войлока, обтесывание бревен и т. п.) и технику постройки. Рекомендуется при этом воспользоваться случаем новой постройки, чтобы наблюдать все стадии и социальный характер работы и зафиксировать все интересное путем фотографии.

Есть ли особые специалисты для постройки жилищ? Расположение жилища по компасу, куда направлен вход и почему? Бывают ли случаи вхождения в дом или выхождения из него не через дверь, а через окно или дымовое отверстие и почему?

Нет ли предания о том, кто научил строить жилища (при этом может оказаться, что имелась раньше другая форма жилища). Расспросами установить, нет ли в окрестностях остатков старинных жилищ этого или какого нибудь другого народа (могут оказаться следы ямок от землянок). Раскопкой можно обнаружить остатки прежней культуры. Пробную раскопку проще всего делать траншеей накрест.

Какие религиозные обряды и поверья связаны с постройкой жилища: 1) какие места и какое время года или месяца считаются предпочтительными при возведении жилищ; 2) какие религиозные акты сопровождают разные моменты постройки: при копании фундамента, при постановке столбов, балок, порога, при устройстве очага, по возведению крыши и т. д.; 3) не кладут ли при этом под ту или другую часть жертвенных яств или изображений: выяснить, кому это приносится и для чего; 4) делают ли на столбах, балках и т. д. какие нибудь изображения духов, которым приносят жертву; 5) кто эти духи, их название, происхождение и отношение их к хозяину жилища, когда приносятся им жертвы; не встречаются ли на отдельных частях построек фигуры животных, птиц; 6) устраивается ли особый праздник по случаю окончания постройки и какими обрядами он сопровождается; 7) какие духи живут в отдельных пунктах дома: под поро-

гом, у печки, в очаге, в балках, столбах и пр.; 8) есть ли особый дух — «хозяин» дома; его название, происхождение, внешний вид, место обитания и какие религиозные обряды с ним связаны; 9) какие меры принимаются против козней злого духа при постройке жилищ; 9) устройство очага и религиозные обряды при периодических обновлениях его (сколько раз в году меняется земля в очаге, какие обряды совершаются, куда девают старую землю).

Внутренность жилища. Подробно осмотреть внутреннее устройство и обстановку жилища и относящихся к нему помещений. Есть-ли особый порядок расположения обитателей в зависимости от пола или положения лица, а также периода времени (ночью, в дни праздников, свадьбы и т. д.). Есть-ли специальные места для гостей, для священных предметов и жертвоприношений во время празднеств. Есть-ли запретные места для отдельных категорий лиц. Рекомендуется тщательно осмотреть все вещи, как обычно хранящиеся в жилищах, так и запрятанные в амбарах и сундуках, при чем могут оказаться уже давно вышедшими из употребления и потому особенно интересными.

ПИЩА.

1. Нужно ознакомиться со всеми видами пищи, как мясной, так и растительной и способами ее приготовления; выяснив научное название животных и растений, употребляемых в пищу. Рекомендуется засушить соответствующие растения.

2. Записать подробно виды сохранения и консервирования пищевых продуктов, а также и названия этих способов.

3. Отметить те виды пищи, которые запрещено употреблять и узнать мотивы запрета (религиозные или гигиенические).

4. Какие наркотические, вкусовые и опьяняющие вещества употребляются и в каких размерах.

5. Опишите подробно все виды посуды и орудий, употребляемых при еде, в частности посуду для празднеств и жертвоприношений.

6. Способ употребления пищи; есть ли какой либо порядок в ее принятии. Кому отдаются лучшие куски, какие бывают церемонии при угощении гостей; могут ли присутствовать при этом женщины и дети.

7. Какие существуют блюда; какие считаются лакомыми, какие более древними. Нет ли запретных блюд для лиц определенного возраста или пола. Какая пища детская, какая роженицы. Какая пища употребляется в сыром виде, какая в вареном.

8. Какие блюда считаются предпочтительными на свадьбах, на празднествах, при жертвоприношениях. Какие блюда даются специально тому или другому божеству.

9. Записать точно, каким образом освежевывают, в каком порядке потрошат и разрезают животное. Кто при этом участвует, с чего начинают и как делят животное. Отметить, как следует обращаться с отдельными [illegible] животного. Не нужно ли сохранять голову на шесте. Можно ли бросать кости. Можно ли проливать кровь на землю и т. д.

10. Как относится народ к новым вкусовым веществам, которые получает от культурных народов (сахар, перец и т. п.).

ПРОМЫСЛЫ.

Охота, рыболовство, собирание готовых продуктов природы (ягод, орехов, моллюсков и т. д.), скотоводство.

ОХОТА.

Какие животные служат предметом охоты и их туземное название. Какой промысел является основным. Описать подробно о р у д и я и п р и е м ы для каждого вида охоты. Рекомендуется принять участие в охотничьих промыслах и описать все подробно. Особенно обратить внимание на момент отправления на сезонную охоту (на более или менее продолжительное время):

1) какие предметы берет охотник с собой на охоту;

2) как он несет или везет взятые с собой вещи;

3) в какую одежду одевается (бывает специально охотничья, даже ритуальная одежда);

4) какие запреты существуют перед отправлением (налагается пост, запрещается общение с женой и т. п.);

5) какие нужно произвести церемонии над оружием, чтобы «дух» лука, копья или ружья действовал благоприятно;

6) кому охотник приносит жертву и молится перед уходом, в чем состоит жертва, какие блюда готовятся, о чем молится (текстуально), кто может присутствовать при этом, кому запрещено;

7) какие обряды и приметы при выходе (можно ли наступать на порог, оглядываться и т. п.);

8) идет ли охотник один, в артели с чужими или предпочтительно с родственниками. Если артелью, то описать ее организацию; какое разделение труда; какую долю будет иметь каждый при дележе;

9) если родственный состав артели, то какой именно, с чьей стороны родственники (со стороны охотника, его матери, или жены);

10) Какие приметы и предзнаменования в пути, например, зайцы, встреченные люди и т. п.;

11) каким объектам природы, встречаемым по пути (например, деревья, скалы, ручьи и т. п.), приносятся жертвы;

12) когда охотник приходит на обычное место сезонной охоты, он поселяется в специально выстроенном охотничьем балагане. Описать подробно это жилище. Какие обряды «обновления» в охотничьем балагане; какие жертвы приносят огню. (Здесь попутно можно выяснить роль «хозяина» огня при промысле); какие жертвы приносят «хозяину» тайги и другим богам. (Попутно выяснить, кто помогает при охоте — «хозяин» в с е й тайги или «хозяин» м е с т н ы й, т. е, данной речки, горы, леса, и является ли этот «хозяин» божеством одного только р о д а данного охотника);

13) описать способ обращения с убитым животным; как его перевозят, освежовывают; не обращаются ли к нему с извинениями, приносят ли жертвы; с какими частями нужно обращаться почтительно (класть на особое место, не употреблять в пищу, хоронить и т. д.);

14) что вообще можно и чего нельзя делать во время охоты и особенно по вечерам, когда собираются на отдых: можно ли рассказывать сказки, фривольные истории, прибаутки, можно ли дурно говорить о животных (особенно о медведе); о каких животных лучше говорить иносказательно.

Если убитое животное особой окраски или исключительных размеров, то какие обряды полагаются в таких случаях и каково воззрение на таких животных. Имеет ли каждый вид животных особого «хозяина» и как его себе представляют?

15) расспросить о чудесных происшествиях, которые происходят в период охоты, например, явление духов и т. п.;

16) когда возвращаются домой, то какие жертвоприношения и обряды совершаются богам и убитым животным;

17) куда кладутся по возвращении охотничьи снаряды и одежда. Нет ли особого обряда по отношению к снаряду или оружию, которое оказалось особенно удачливым на охоте.

ЮРИДИЧЕСКИЕ ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С ОХОТОЙ.

Кто является хозяином охотничьей территории. Если р о д, то как распределяется она между отдельными семьями, пожизненно или наследственно. Лишается ли владелец своего права в случае неосуществления его в течение известного периода времени. Можно ли уступать личное владение чужеродцу. Как осуществляется право охоты между отдельными членами родственной группы. Если охота производится артелью или вообще несколькими лицами, то как распределяется между ними работа и результаты добычи. Как разрешаются разные спорные казусы во время охоты (например, при сомнении, кто из двух выстреливших убил животное?). Существует ли обычай делиться мясом убитого крупного животного на охоте (или домашнего животного) с соседями, неимущими, определенными лицами из родственной группы, мужа и жены, и какие именно части кому обычно даются. Какие части запретны для одних категорий (женщин, подростков) и какие (например, голова, сало) предпочтительны для других (например, стариков, почетных гостей, шаманов).

РЫБОЛОВСТВО И ОХОТА НА МОРСКИХ ЖИВОТНЫХ.

Какие породы рыб и морских животных промышляются. Их название на туземном языке. Сезоны промысла на каждую породу. Верование и представление об образе жизни каждой породы. Различные способы рыбной ловли и охоты; с н а с т и и о р у д и я, употребляемые для того или другого промысла. Предания о старинных способах рыбной ловли и охоты. Способы приготовления и консервирования различных пород рыб, равно как способы использования различных частей (кожа для одежды, кости — собакам, хрящи для клея и т. д.).

Ю р и д и ч е с к и е о б ы ч а и относительно рыболовных мест (права рода, семьи, чужеродца) и распределение труда и добычи участниками. Воззрение на рыбные запасы: не считается ли обязанностью делить я таковыми с нуждающимися безвозмездно. Производится ли чистка ходовой рыбы женщинами каждой семьи отдельно или совместно всеми женщинами селения.

Какие «хозяева»-божества или другие специальные духи дают рыбу или морских животных, их название, внешний вид, образ жизни. В какое время им приносят жертвоприношения и устраиваются празднества. Устраиваются-ли таковые родами или отдельными хозяевами. В первом случае узнать, как и кем они организуются. Жертвенные блюда (подробно пере-

числить), как и кем изготовляются. Церемония жертвоприношения и текст молитвы (хотя бы в пересказе). Специальная посуда для жертвоприношений (описать). Не играют-ли роль утопленники в речном и морском промысловом деле. Суеверия, связанные с рыбной ловлей; обряды по отношению к снастям и орудиям, запреты фривольных разговоров, наименование рыбы ее настоящим именем, запреты известных действий (например, полового общения), употребление известного рода пищи, запреты по отношению к чужеродцам (например, чужеродец не может прикасаться к огню очага). Магические меры, употребляемые для увеличения улова. Что делают, когда рыба совсем не идет? Какие части рыбы или морского животного запретны к употреблению и какие бросаются назад в воду и для чего. Запреты относительно способов приготовления рыбы (можно ли жарить, есть с солью и т. п.).

ОЛЕНЕВОДСТВО.

Выяснить местные породы домашних оленей и по возможности подробно описать отличительные признаки каждой из них. Какие разновидности оленей различают сами туземцы. Местная терминология для оленей разных возрастов и мастей. Предания о происхождении искусства приручения оленей; не заимствовано-ли оленеводство у какого-нибудь другого народа. Способы пастьбы оленей летом и зимой. Употребляются-ли при пастьбе собаки. Численность оленьих стад у отдельных хозяев. Употребляется ли в пищу молоко. Какие части оленя употребляются в пищу и какие запретны. Практикуется ли и какими приемами спаривание домашних оленей с дикими и результаты этого. Практикуется-ли заманивание диких оленей в стадо, приемы и результаты. Способы кастрации и от кого заимствованы. Метки собственности, семейные, родовые (образцы вырезать из бересты или бумаги). Употребляется-ли олень как упряжное животное или только как верховое. Способы обучения оленя, управление им во время езды, командные слова. Описать подробно все части упряжи и их назначение, виды седел (грузовые, верховые, мужские, женские), сумы, посохи. Зарисовать орнамент на седлах, выяснив значение каждого орнаментного мотива.

Воззрение на оленя с точки зрения религии. Не обладает ли олень какими нибудь чудесными способностями, например, способностью влиять на судьбу человека. Не находится ли он под особым покровительством солнца, есть ли у оленей особый «хозяин» и как себе его представляют.

Не советуются ли с оленем в разных случаях жизни: например, знаком олень указывает хозяину, как поступить в известном случае. Как нужно обращаться с оленем: можно ли его бить, кричать на него, или необходимо обращаться ласково. Какие обряды выполняются на месте по отношению к оленю, убитому на охоте. Какое значение придают оленеводы белым и черным оленям: белые, например, могут быть оленями «хозяина» солнца, черные — подземного царства. Не имеет ли каждый человек особого оленя своим покровителем; как обращаются с ним; можно ли его убивать; как поступают после смерти такого оленя. Бывают ли особые священные олени, которых нельзя употреблять ни в пищу, ни в запряжку. Каково с ними обращение. Не обращаются ли к ним с просьбами. Как поступают с ними в случае их смерти или смерти их хозяина. Выби-

рается ли священный олень по какому либо внешнему признаку (масти, форме рогов и т. п.). Не имеется-ли у каждого свой любимый олень и каково отношение к нему при жизни и после смерти хозяина.

Как относятся к белому подшейному волосу оленя. Почему к этой части тела оленя относятся с особым почтением. Сколько душ у оленя и не живет ли одна из них в этом подшейном волосе. Что сделается с оленем, если ему вырезать при жизни этот белый волос. На что употребляется белый волос, когда его вырезают с убитого оленя. Нужно ли хранить его или можно бросить. Употребляется ли как материал для орнамента. Каких оленей приносят в жертву; делают ли при этом различие между разными богами (верхними и нижними). Какие бывают при этом обращения к оленю. Употребляются ли заговоры и заклинания для увеличения стада и охранения от волков и эпидемий. Какие эпидемические болезни бывают, и какие причины, с точки зрения туземца, их вызывают.

Бывают ли специальные праздники в связи с оленеводством или с охотой на диких оленей. Выяснить, с какими именно моментами связаны такие праздники (положение солнца, рождение молодых оленей, спаривание, начало охотничьего сезона и т. д.). Описать детали празднеств и жертвоприношений; не сопровождаются ли эти праздники и жертвоприношения питьем крови оленя и кровопомазанием; в чем смысл этого обряда.

СОБАКОВОДСТВО.

Хозяйственная роль собаки (охотничьи, ездовые, сторожевые, пастушеские). Породы собак. Способы ухода за собаками, особенно за сучками. Служат ли собаки предметом торговли и цены на них. Способы обучения собак для охоты и езды. Способ запряжки и управления ими, командные слова. Употребляют ли собачье мясо и в каких случаях. Предания о происхождении собаководства, в частности для передвижения, или у какого народа заимствовано. Мифы и верования, связанные с собакой (не перевоплощение ли человека, умеет ли предсказывать будущее, чем объясняется ее ум, привязанность к человеку и т. д.). Приносятся ли собаки в жертву и с какими церемониями. Имеет ли каждый человек свою любимую собаку и отношение к ней при жизни и после смерти хозяина. Погребение собаки.

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ.

Саги, лодки, телеги, лыжи, седла и принадлежности к ним.

Опишите подробно каждую категорию и встречающиеся в ней различные типы. Лодки, например, могут быть долбленые, берестяные, досчатые, кожаные, открытые, однолючные, многолючные и т. д.; саги — грузовые, пассажирские, мужские, женские, парадные, детские, собачьи, оленьи и т. д.; лыжи — подбитые, неподбитые, широкие и короткие, длинные и узкие, для хождения по горам, по льду и т. д.

Изучите материал, форму и технику изготовления (по возможности все стадии работы); отметьте термины для каждого объекта в целом и каждой его части в отдельности. Изучите детально способы употребления каждого объекта: способы запряжки, способы управления грузовыми животными (смотри выше), способы сидения на санях, на седле, приемы хождения на лыжах. Особо обратить внимание на орнамен-

ты и украшения отдельных объектов и по возможности выяснить их значение.

РАЗНЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПРОИЗВОДСТВА.

Ткачество, плетение, гончарство, кузнечество, молочное хозяйство, обработка кожи, изготовление войлока и т. п. Описать подробно все стадии каждого отдельного производства, приемы работы и употребляемые при том орудия и материалы.

Относительно каждого производства в отдельности узнать давность и историю его происхождения (мифы о богах или культурных героях, научивших впервые людей тому или другому производству), или заимствование у другого народа. Нет ли для каждого производства особого божества — духа, «хозяина» всего производства или главного его орудия (станка, перегонного куба и т. д.) и не практикуются ли по отношению к этим существам известных обрядов.

Специально обратить внимание на кузнечество. Описать подробно способ обработки руды и ковки.

Кто может быть кузнецом: каждый или только лица, принадлежащие к какой нибудь особой родственной группе, к которым это искусство переходит, как особый дар по наследству, либо же по особому призванию свыше. Не связывается ли с кузнечеством искусство колдовства и чародейства. Не считается-ли кузнец человеком, водящимся с злыми духами и способным вредить другим людям. Нет ли целых родов или селений кузнецов. Какое божество считается покровителем кузнецов и первоучителем их искусства.

ОДЕЖДА, ГОЛОВНОЙ УБОР И ОБУВЬ.

Одежду изучайте в отношении материала, покроя, формы, техники шитья, способа ношения и назначения (мужская, женская, детская, зимняя, летняя, верхняя, нижняя, охотничья, свадебная, погребальная и т. д.). Рекомендуется не ограничиваться материалом, который на виду, а отыскивать его в амбарах, сундуках и других хранилищах, чтобы получить возможность ознакомиться с различными вариантами и в особенности со старыми формами. Каждый экземпляр должен быть тщательно осмотрен, не состоит ли из различных сортов материала (кож различных животных, материй разных цветов), нет ли на нем особых нашивок или украшений, скрытых деталей (например, вшитые в борта камешки или нашитые с внутренней стороны амулеты и т. п.). Все подобные детали очень важны с точки зрения их религиозного значения и смысла. Все части костюма одинаково важны, в частности также набедренники, на которых, кроме покроя, очень интересны встречающиеся иногда особые нашивки на местах, приходящихся против половых органов. Особенно интересны обрядовые и праздничные одежды — одежда невесты, жениха, свахи и т. п. Украшения на головном уборе и одежде невесты часто имеют символическое значение для охраны от злых духов и потому каждая деталь (драгоценный камень, фигурка, ленточка, подвеска, орнаментальный мотив) должна быть выяснена: если забыт их смысл, то добиться, по крайней мере, точного названия детали и русского его значения. Интересна и одежда детей, часто тоже снабжаемая охранитель-

ными нашивками из меха, ленточек, бус и т. п. и разными амулетами (чаще всего, впрочем, таковые прикрепляются к люлькам). Важно выяснить отличительные особенности мужской и женской одежды и обуви. Нет-ли отличия в одежде в зависимости от принадлежности человека к тому или или другому роду (у монголов, например, каждый род имеет отличительные особенности в головном уборе).

УТВАРЬ И ОРУДИЯ.

В разных отделах (пища, охота, производства, одежда) указывается на важность изучения отдельных видов утвари и орудий. Здесь необходимо напомнить только, что по каждому отдельному виду утвари или орудий следует собрать данные о всех его разновидностях, как по технике, так и по назначению. Луки, например, могут быть сложные, простые, детские, обрядовые. Стрелы могут быть разных типов и из разного материала: для охоты на разных зверей или войны (железные, костяные, тупые, свистящие, бородчатые, трехугольные и т. д.). Самострелы тоже различны, смотря по виду охоты.

Ложки могут быть простые, резные, обрядовые кухонные, столовые, мужские, женские и т. д. Каждую подобную вариацию необходимо отметить.

ОРНАМЕНТ.

Орнамент может быть не только на одежде, но и на различных предметах хозяйственного быта, на утвари, трубках, упряжи, посуде и т. д. Важно выяснить технику орнамента и употребляемый материал (шелк, волос, полоски кожи, нитки, бисер, ракушки и т. п.), смысл и назначение орнамента.

Во всяком случае важно выяснить терминологию всего орнаментального мотива и отдельных его элементов (крестик, кружочек, зигзаг, завитушка и т. д.). По названию часто удается выяснить первоначальную реалистическую фигуру, из которой тот или другой мотив образовался, если реалистические черты его уже утратились; например, крестик может, судя по названию, обозначать птицу, завитушка — бараний рог и т. д.; но нередко туземец сам объясняет символическое значение непонятного мотива. Все такие подробности очень важны. Для полного выяснения смысла, происхождения и развития орнамента данного народа необходимо собрать как можно больше образцов и вариантов в натуре или в виде фотографий, точных рисунков, копий на кальках или, если рисунок выпуклый — посредством графитных оттисков (чистый тонкий лист бумаги плотно прижимается к предмету и сплошь натирается карандашом, при чем выпуклые места выступают в черном цвете, а вогнутые в белом).

СОЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА.

РОД.

Родом называется замкнутая группа лиц, объединенных сознанием общего родства и общего происхождения от одного родоначальника или родоначальницы. В первом случае, т. е., если родство ведется по мужской

линии, род называется отцовским (патернитет), во втором — материнским (материнтет). У огромного большинства сибирских народностей род организован на отцовском начале и особенности материнского рода сохраняются только в виде пережитков. Основной признак рода — экзогамность, т. е., что между лицами одного и того же рода браки не допускаются. Совокупность членов рода образует союз лиц, объединенных целым рядом религиозных и социальных институтов: общие родовые божества, общие религиозные празднества, взаимная охрана безопасности и благосостояния (институт мести и выкупа, взаимопомощь), общие права на территорию, родовое право наследования, родовой суд, родовое управление и т. д. Каждый из этих институтов должен быть подробно изучен.

Прежде всего постарайтесь выяснить, какой термин употребляется у данной народности для обозначения рода. У каждого человека, с которым сталкиваетесь, спросите название рода, к которому он принадлежит, и в каждом селении узнавайте названия тех родов, представители которых в нем живут. Выясните значение названия рода: территориальное, например, по названию речки, горы; тотемное (по имени животного, растения) или эпонимное (по имени какого-нибудь предка). Если тотемное, выяснить причину, почему происхождение рода связано с тем или другим животным.

Далее, расспросите: 1) предания о происхождении данного рода, давности его поселения в данном месте, первоначальном его местопребывании и прежних переселениях; в каких других местах еще живут представители данного рода; 2) не носил-ли род раньше другого названия, какое именно и причину этой перемены; 3) допускается-ли адопция, т. е. прием в род чужеродца и если да, то при каких обстоятельствах, что для этого требуется, какими церемониями оно обставляется и записать известные случаи адопции; 4) бывают-ли случаи отступлений от экзогамности, чем они вызываются и как на это реагирует род; 5) не считается-ли в данном роде предпочтительным, более согласным со старыми традициями брать жен из одного определенного рода; 6) в какое время и каким божествам устраиваются родовые моления, празднества и жертвоприношения, в которых участвуют только члены рода и подробно описать всю процедуру и организацию этих торжеств; 7) не считаются-ли некоторые лица из числа умерших членов рода покровителями этого рода; чем вызвано это представление и в чем выражается культ таких лиц (моления, периодические жертвоприношения); 8) институт мести: туземное название этого института; за кого мстят; обязан-ли мстить всякий сородич или только ближайший родственник; кто мстит за замужнюю женщину; часты ли случаи кровавой расправы; если кровавая расправа заменилась выкупом, то каковы предания о прежних обычаях кровавой мести; через каких лиц и в каких формах ведутся переговоры, формулы переговоров о примирении и выкупе; размеры выкупа за убийство, увечье, поранение; степень участия в выкупе всего рода; какие предания о родовых войнах, вызванных кровавой местью, и существовали-ли особые правила для таких воин (ограничение числа убитых, пощада женщин и т. п.); 9) имеются-ли органы родовой власти в виде старейшин, старост; происхождение и размеры их власти (наследственные, выборные, по назначению); «лучшие» люди в роде: кто таковыми считается, их роль и значение; как организо-

вый родовой суд: постоянные судьи, суд собрание сородичей, «лучшие» люди, к которым в отдельных случаях обращаются стороны; процедура суда, нормы наказаний, меры к осуществлению приговора; бывают-ли случаи изгнания из рода; 10) формы взаимопомощи сородичей в нужде, в деле выкупа по делам мести, при покупке жены и т. д.; 11) какие обряды при разделении рода, т. е., когда один или несколько сородичей вынуждены вследствие разных причин выселиться и отделиться от рода (не делятся ли родовым огнивом, домашними богами и т. п.).

РОДСТВЕННЫЕ НАЗВАНИЯ.

(Очень важны для выяснения ранних стадий брака).

Родственные названия исследуются с двоякой стороны: как называют то или другое лицо при личном обращении и когда о нем говорят в третьем лице, что не всегда совпадает. При этом необходимо помнить следующее: 1) с одной стороны у примитивных народов родственные названия более диференцированы, чем у нас; так например, у них бывают особые названия для лиц, которые старше или моложе говорящего или другого определенного лица, различные названия для старшего и младшего брата, старшей и младшей сестры, старшего или младшего брата отца, старшей или младшей сестры жены, отца, матери и т. д.; далее, строго различают родственника со стороны отца или матери, так наш единый термин дядя у них распадается, по крайней мере, на четыре термина: старший брат отца, младший брат отца, старший брат матери, младший брат матери; 2) с другой стороны лица по нашему разных категорий, как родной брат и кузен любой степени по отцу, отец и брат отца, мать и сестра матери, жена и сестра жены и т. п. могут носить одно и то же родственное название. Таким образом, при переводе на русский язык терминов родства необходимо точно указать степень родства, т. е., не писать, например, дядя, а старший или младший брат отца или матери, не племянник, а сын брата, сын сестры, сын кузины такой то степени и т. д. Помнить далее, что примитивные народы различают, и очень строго, гораздо больше категорий родственников и свойственников, чем мы, и придают этому очень большое значение в делах брака, поэтому необходимо собрать все возможные комбинации родства, как внутри данной семьи и рода, так и по отношению мужчины к родственникам жены и его матери, и женщины к родственникам ее мужа, а у тех и других к членам семейств указанных лиц.

Различайте особо, кто говорящее лицо: мужчина или женщина; ответы могут быть разные. Расспросы производите на конкретных примерах. Берете одну семью и сначала расспрашиваете, как члены этой семьи зовут друг друга. Затем переходите к тому, как дети зовут старших и младших братьев, кузенов и сестер отца и других его сородичей и их жен и обратно; как отец называет своих сородичей разных степеней в восходящей, боковой и нисходящей линиях, как он называет жен каждой категории этих лиц и обратно, как те называют его и его жену, далее, как он называет старших и младших сестер жены и их кузин, их мужей, сыновей и дочерей, далее, братьев жены, отца и дядей жены и т. д., притом во всех линиях.

Ответы должны многократно проверяться в разных местах и через разных лиц Удобнее всего собирать материалы по родственным назва-

ниям посредством посемейной переписи в одном или нескольких селениях, при чем попутно очень легко собрать и другие очень ценные сведения по экономическому и юридическому быту, а также статистике населения. Особо обратить внимание, как называет человек сына и дочь сестры и их детей (по полам) и обратно, как они называют его.

БРАК.

Между какими лицами, связанными родством или свойством, браки не допускаются. В частности: а) допускаются ли браки между лицами восходящего и нисходящего поколения (дяди на племяннице, хотя бы по женской линии, племянника на тетке); можно ли мужчине жениться на вдове дяди или племянника (по отцу), женщине выходить замуж за мужа своей умершей тетки или племянницы; при этом может оказаться, что, например, на дочери младшей сестры или на вдове младшего брата отца можно жениться, а на дочери старшей сестры или вдове старшего брата отца запрещается, поэтому вопросы в таких случаях необходимо диференцировать; б) можно ли мужчине жениться на дочери сестры (родной или боковой) своего отца и женщине выходить замуж за сына сестры (родной или боковой) отца; в)) можно ли жениться на дочери брата матери и женщине выходить замуж за сына брата матери; то же по отношению к детям двоюродного, троюродного и т. д. брата матери; г) могут ли мужчины жениться взаимно на сестрах друг друга; д) можно ли (при полигамии) жениться на нескольких сестрах (родных или боковых), одновременно на тетке и ее племяннице и вообще на 2-х или более женщинах из одного рода; е) допускаются ли браки с мачехой, с единокровной или единоутробной сестрой; ж) бывают ли случаи браков между членами одного и того же рода, и чем такие отступления вызываются.

Не считаются ли браки между детьми брата и сестры особенно желательными с точки зрения религии и старых традиций; не считается-ли также особенно желательным с точки зрения религии, чтобы человек женился на женщине из рода своей матери (на дочери ее брата, родного или двоюродного и т. д.) и чтобы члены одного и того же рода женились на женщнах из одного общего рода.

Рекомендуется при опросах женатых людей выяснить, из какого рода жена человека и его мать, не родственницы ли эти последние и в какой степени, не есть ли жена кузина своего мужа (дочь сестры отца или брата матери); как называют друг друга невестка и свекровь, зять и тесть, жены братьев и вообще сородичей одного поколения, жены многоженца. Если запрещается человеку жениться из рода своей матери, то считается ли желательным или допускается это для потомства этого человека. Существует ли обязанность для вдовы выходить замуж за одного из сородичей, чаще всего за одного из братьев своего покойного мужа и какого брата именно: младшего, старшего или безразлично какого, и в случае споров, кому из сородичей должна достаться вдова, кто и как решает вопрос. Существует-ли обязанность для вдовца жениться на родственнице покойной жены и какой именно (младшей сестре, родной или боковой, племяннице и т. д.).

Какие существуют запреты между лицами родственных групп одного и того же пола (например, между братьями) и различных полов (нельзя разговаривать, шутить, смотреть друг на друга, производить не-

которых физиологических действий в присутствии друг друга, обнажаться, садиться близко или на место другого и т. д.). Подробно выяснить категории таких лиц и особенности запретов каждой категории. Как обходят в случае необходимости тот или другой запрет (например, при запрете разговора обращаются в 3-м лице).

Сватовство. Кто может быть сватом. Нет ли особой одежды и выезда для свата или свахи. С кем ведутся переговоры при сватании. Формулы и церемонии сватания и обряд угощения при переговорах. Требуется ли согласие девушки и ее матери.

Калым (плата за невесту). Туземный термин; чем выплачивается калым (деньгами-ли, предметами и какими); традиционный размер калыма; в какие сроки уплачивается; помогает-ли род при уплате калыма; возвращается-ли калым при расхождении супругов; в каких случаях калыма не требуется.

Приданое. В чем состоит (перечислить предметы); договариваются ли о приданом во время сватовства; чья собственность; кем наследуется. Есть ли обычай делать подарки жениху; какие и когда (до или после свадьбы).

Есть ли обычай особого искуса для жениха (до свадьбы исполнять тяжелые и унизительные работы в доме тестя, ловить невесту, отбивать ее от подруг и т. п.). Существует ли обычай вместо калыма уплачивать работой в доме тестя; положение зятя в этом случае.

Практикуются ли браки малолетних. Чем вызывается этот обычай. Не практикуется-ли он преимущественно между детьми родственников (например, брата и сестры), как в таких случаях происходят сговоры, какие условия калыма, когда происходит переезд в дом жениха и каковы отношения детей-супругов.

Существуют ли особые свадебные церемонии. Описать подробно отъезд невесты (церемония прощания, проводы, одежда невесты, выезд ее, имущество, увозимое ею, в частности религиозные объекты — идолы, амулеты, куклы и пр.), встречу в селении жениха, обряды перед вступлением в дом, церемонию у порога, церемонии в доме, обряд приобщения к богам мужа, способы угощения, обряды, связанные с первой брачной ночью. Приемы для оберегания новобрачных от злых духов. Обычаи, соблюдаемые в первые недели после свадьбы (визиты к родным жены, пиршества и пр.). Нет ли особенностей при свадьбе вдовы или девушки, потерявшей невинность или беременной. Есть ли особые обряды при разводе. Требуется ли согласие обеих сторон, последствия развода в отношении имущества и детей.

Роды. Есть ли специальные бабки. Существуют ли особые приемы у повитух. Удаляются ли роженицы в особые помещения, на какое время, кому дозволен доступ к роженице, какая пища для нее запретна. Какие приемы (магического характера) практикуются для облегчения родов (развязывание узлов и т. п.), какие действия обязательны в это время для мужа (не должен ли муж воздерживаться от тех или иных работ (не должен ли ложиться в постель и стонать и т. д.). Не призывается ли шаман для помощи роженице, какие приемы и призывания употребляются при этом. Очистительные обряды для женщины по возвращении в общее жилище, нет ли запретов относительно пищи и образа жизни и в течение какого времени. Воззрение на причины, вызывающие рождение человека:

объясняют ли это, как естественный результат полового общения или сверхестественными влияниями: например, не вселяется ли в женщину душа предка или другого духа и какими путями; не посылаются ли души новорожденных особыми божествами или предками из подземного мира. Какие магические и религиозные меры принимаются в случае бесплодия. Воззрение на близнецов и на мать таких детей. Нет ли особых церемоний погребения близнецов и их матерей. Отношение к детям. Способы ухода за новорожденным и в первые годы после рождения. До какого возраста кормят грудью. Подробно описать устройство люльки. Как охраняют детей от злых духов (амулеты, помощь шамана).

К у к л ы и д е т с к и е и г р ы (описать подробно). Отношение к куклам (не являются ли они в то же время и амулетами, не сохраняют ли их как таковые на всю жизнь, не помогают ли они при родах).

ВЕРОВАНИЯ.

В основании первобытных верований лежит особое мировоззрение, известное под именем а н и м и з м а. Главное содержание этого мировоззрения сводится к следующему. 1. Все объекты природы представляются о д у ш е в л е н н ы м и, одаренными разумом, волей и чувствами. Видимая неодушевленность того или другого предмета явление только кажущееся или временное; в действительности, под видимой неодушевленностью скрывается живое одушевленное существо, чаще всего, ч е л о в е к не только в психическом отношении, но и по внешнему облику (антропоморфизм). 2. На ряду с реальными, доступными восприятию всеми внешними чувствами, объектами, доступными восприятию всеми внешними чувствами, объектами природы существует целый мир существ, тоже реально существующих, тоже антропоморфных но, недоступных восприятию обычным путем; это мир д у х о в. Только изредка эти существа могут появляться человеку в облике, доступном восприятию (привидения, призраки, сонные видения), но обычно они скрыты от человека, хотя живут такой же реальной жизнью, как и последний. Есть люди-духи в лесах (лесные люди), в горах (горные) в воде (водяные) и т. д. Человек окружен со всех сторон несметным сонмом д у х о в. На ряду со вселенной реальных объектов существует и вселенная духов. На ряду с нашим человечеством живет другое, столь же и более многочисленное человечество духов. Специальное свойство духов — способность принимать любую форму, любые размеры и способность в с е л я т ь с я в любые тела. Отсюда идея идолов, представление об одержимости, возможности вселения духов в тело человека и т. д. 3. Все явления природы — реальный продукт воли и деятельности различных духов, живых агентов природы. 4. От воли и деятельности этих духов и отношения их к человеку зависит все его существование: жизнь, здоровье и благосостояние. Одни — благосклонные к человеку — посылают ему зверей, рыбу, урожай, здоровье детей, и вообще удачу в делах, другие, наоборот, вечно покушаются на его здоровье и жизнь. 5. Те существа — духи, которые играют важную роль в природе и в личной жизни человека, выделяются в особую категорию б о ж е с т в. 6. Особую категорию духов составляют так называемые д у ш и. Душа — это существо, которое живет в каждом объекте природы, являясь источником его жизни и разумности. По природе своей, душа — существо совершенно самостоятельное от тела, свободно входящее в него и уходящее из него и продолжаю-

щее свое существование после смерти тела. Душ может быть несколько и разных категорий. Одна играет роль чисто физиологическую, поддерживая различные функции тела; в этой роли душой иногда может служить тот или другой орган тела, кровь, печень и т. д. Другая — является потенциальным двойником человека, после смерти которого оно продолжает индивидуальное существование его, но только в другом мире. Третья — может быть тем существом, которое во время сна покидает тело. Одной из душ человека может быть даже его собственная тень, и т. д.

Особенно важна душа-двойник; человек может иметь не одну, а несколько душ-двойников: при жизни человека на земле выступает на сцену первая душа, а после смерти в загробном мире — вторая и т. д.

Кроме душ, имеющих отношение ко всему человеку в совокупности, могут быть души парциальные, т. е. души отдельных органов, руки, ноги, глаза, языка и т. д.

Здоровье и жизнь человека, таким образом, тесно связаны с состоянием его души или душ. Если душа всего тела или отдельного органа ушла по собственной воле или была похищена, как добыча, каким нибудь злым духом, человек либо заболевает (если душа еще не съедена похитителем) и выздоравливает, если удастся душу вернуть, либо окончательно умирает. Но болезнь может происходить и от того, что злой дух забирается в тело и медленно поедает его. Отсюда способ лечения путем изгнания духа болезни.

Не все души живут в самом человеке, некоторые из них могут жить и вне его, в каком нибудь дереве, животном, камне и т. д. В самом человеке разные души имеют разные места обитания: одна может быть в голове, другая — в печени, третья — в волосах и т. д. Души во время пребывания в теле могут быть разных форм, в виде яйца, птички, крови, дыхания и т. д.

Таковы общие представления анимиста, но они очень варьируют у каждого отдельного народа, и потому крайне важно особенности анимистического мировоззрения выяснить подробно путем расспросов.

Душа. Как называется душа вообще. Как называется душа, являющаяся источником физиологических функций человека; в каком органе тела она обитает или с какими органами отождествляется (например, с кровью); что делается с этой душой после смерти. Как называется душа-двойник человека, продолжающая существование его после смерти; сколько таких душ, какова их форма, в какой части тела обитают, где живет ли одна из них вне человека и где. Какая душа уходит из тела во время сна и как ее название. Какие души живут в отдельных органах человека, в частности, в языке. Какие части тела (например, кости, глаза) необходимы для продолжения жизни после смерти. Есть ли особые души: ума, красноречия, храбрости и пр. Называется-ли душа «хозяином» человека. Особо расспросить про души отдельных животных, растений, неодушевленных предметов, в том числе и изделий рук человека. Про животных расспросить в частности, в каком органе заключена главная жизненная сила. Нет-ли таких предметов, которые не имеют души и почему.

Смерть. Туземный термин. Считается-ли смерть неизбежным явлением, или случайным результатом злой воли духов. По каким признакам констатируется смерть. Делаются ли попытки призвать душу обратно и какие. Первые действия окружающих после констатирования смерти. Не-

предпринимаются ли соседями какие нибудь особые меры в случае смерти односельчанина; не считаются ли какие нибудь действия (например, охота, рыболовство) запретными и в течение какого времени. Обряжение покойника: описать подробно одежду, сколько пар одежды, способ изготовления, участие в этом сородичей и односельчан. Поведение родных. Не устраиваются ли особые пиршества и представления (например, пляски) в присутствии покойника и каков смысл этого. Кормление покойника. Сколько дней сохраняется покойник до погребения и есть ли церемониал для каждого дня. Где находится душа до погребения. Как выносят покойника из дома (через дверь-ли), с какими церемониями. Способ перевозки. Все детали и формы погребения (сожжение, хоронение в земле, на деревьях, гроб на столбах, на земле, бросание трупа). В каком направлении кладется покойник при погребении. Выяснить смысл каждой формы погребения. Есть ли родовые кладбища. Подробно описать формы гробниц и надгробных памятников и выяснить значение имеющихся на них изображений. Как хоронят чужеродца при отсутствии сородичей. Есть ли особые формы погребения для детей разных возрастов, близнецов и их матерей, шаманов, утопленников, умерших насильственной смертью, от молнии, сгоревших, самоубийц. Какими предметами снабжается покойник, в каком количестве и в каком виде они даются (сломанными, недоделанными и т. д.). Каких предметов нельзя давать покойнику. Как поступают с любимым животным умершего (оленем и собакой). Участие шамана в церемониях с покойником. Поминки. Сколько раз устраиваются и смысл отдельных поминок. В какие сроки устраиваются и какими церемониями сопровождаются, какие, как и кем поминальные блюда изготовляются. Особенно подробно описать последние поминки и выяснить их значение. Участие шаманов в поминках. Существует ли обряд очищения жилища умершего человека, не устраивается ли чего нибудь на том месте в жилище, где спал покойный. Существуют ли знаки траура.

Представление о загробном мире. Образ жизни покойников. Живут ли родами. Живут ли с прежними женами. Путь в загробный мир и путешествие души покойника (подробно). Есть ли особые божества в загробном мире. Отношение душ умерших к живым: бывают ли случаи и какие враждебного отношения. Влияют ли умершие на благосостояние или на рождение детей и каким образом. Где живут души шаманов, умерших неестественной смертью (утопленники, сгоревшие, задранные медведем, убитые), не приобщаются ли они к божествам и не покровительствуют ли после смерти сородичам. Не пользуются ли некоторые умершие поклонением и по какому поводу, какие, когда и почему устраиваются в честь их празднества, жертвоприношения, как называется каждый из таких героев. Какова судьба душ новорожденных. Нет ли представления о переселении душ от умерших к рождающимся или из человека в животных, деревья и обратно.

Чем объясняются такие явления, как обморок, летаргия, смерть от поранения, от родов, от испуга и т. д.

Духи и божества. Какой существует термин для обозначения родового понятия «дух». Записать рассказы о случаях встречи с духами. О каждом предмете, особенно о горах, реках, озерах, рощах, вершинах, утесах, скалах и т. п. (о каждом из них в отдельности) расспросить, какой дух («хозяин») в нем обитает, как его называют, какой его облик, каков образ жизни, его занятие, семейное и социальное положение и отношение к чело-

веку. Какие духи обитают в жилище (смотри выше), их название, происхождение (не души ли предков), роль в жизни человека.

О каждом явлении природы (дождь, гром, ветер, прилив и отлив, суточные явления и т. д.) расспросить, какой дух (его название, облик, образ жизни) его производит. Особенно важно выяснить воззрение на смену времен года и растительных периодов, равно и связанные с этим мифы и обряды. Какое существо создало мир и устроило землю, точное название этого духа с выяснением значения названия. Представление о в с е л е н н о й: верхний, средний, нижний мир и подробное перечисление главных хозяев каждого из них, их помощников и других обитателей этих миров. Кто и как создал первого человека, тот или другой вид животных и растений, дал людям огонь, научил разным искусствам, ввел социальные институты, установил законы, обычаи и обряды, научил половому общению и т. д. Какие духи («хозяева») специально заботятся о благополучии человека: какой дает рыбу, какой зверей, морских животных, детей, удачу в делах, здоровье. Название каждого из них, его облик и образ жизни, живет-ли одиноко или целым племенем, родом, каково отношение этого последнего к своему главе и человеку. Являются-ли такие духи благодетелями в с е г о племени или только данного рода, в последнем случае не являются-ли они духами умерших сородичей и как это случилось. Представление о духе домашнего огня (не родовое ли существо), его облик, отношение его к другим божествам, а в частности к солнцу. Есть-ли особые божества «хозяева» солнца, луны, звезд, земли, моря; их название, облик, связанные с ними представления и легенды. Есть-ли особые духи того или другого занятия, ремесла, того или другого орудия.

Выясните названия духов, которые причиняют зло человеку: духов разных болезней, неудач, потерь, утечки, усушки, блуждания в пути и т. п. Как бороться с разными злыми духами.

К у л ь т ж и в о т н ы х. О каждом виде животных, не исключая и самых мелких, как мыши, лягушки, ящерицы, бурундуки, муравьи и т. д. записать, какие существуют предания об их сотворении и рассказы об их образе жизни, нравах, уме, подвигах, чудодейственных способностях. Имеет ли каждый вид животного особого начальника «хозяина», как его называют и каков его вид. Каково отношение этого «хозяина» к подчиненным ему животным, являются ли последние его домашними животными, или же его сородичами, столь же божественными, как и он сам. Какие виды животных играют роль благодетельных человеку духов-божеств. Является-ли каждое животное в отдельности таким благодетельным существом или только «хозяин» данного вида. Каким животным оказывается поклонение (кланяются, бросают жертвы при встрече, хоронят при нахождении мертвым, нельзя убивать, нельзя употреблять в пищу). Какими особенностями их внешнего вида, физического строения, психики, ума, образа жизни, вызвано это поклонение. Бывают ли виды животных, специально покровительствующих о д н о м у только роду, чем это вызывается: можно ли убивать таких животных, нужно ли им приносить жертвы и вообще оказывать поклонение. Бывает ли у отдельных лиц, избранников, покровители в лице того или другого животного, чем объясняется и каковы отношения между ними. Чем объясняется дозволительность убивания некоторых боготворимых животных (например, медведя) и употребление их в пищу. Как относятся к животному, отличающемуся исключительными размерами или необычной окраской.

Нет ли верования о родстве между тем или другим родом и данным видом животных и чем вызвано это верование. Нет ли верования в возможность девственного зачатия от животного (половое общение во сне). Какие животные считаются в е щ и м и, предвестниками будущего и не пользуются ли ими, или частями их тела, для гадания.

К у л ь т д е р е в ь е в. Нет ли деревьев, к которым относятся с поклонением, которых нельзя рубить, которым приносят жертвы. Не связаны ли души каких нибудь людей с жизнью того или другого дерева, по каким признакам узнают это дерево и чем объясняется эта связь. Не ведет ли данный народ или отдельный род своего происхождения от того или другого вида деревьев и почему. Какие деревья считаются излюбленными для тех или других «духов» при жертвоприношениях. Нет ли предания о д р е в е ж и з н и, на котором росли семена жизни, бессмертия, исцеления. Какие птицы ассоциируются с этим деревом. Нет ли предания о человеческом происхождении или родстве с человеком некоторых отдельных пород деревьев (например, черемуха, благодаря красному цвета сока).

КУЛЬТ.

(Комплекс действий, которые употребляет человек, чтобы регулировать свои отношения к благодетельным (добрым) духам с одной стороны и к вредным и злым с другой).

Ж е р т в о п р и н о ш е н и я и п р а з д н е с т в а. О каждом из благодетельных божеств и добрых духов главных и второстепенных, выяснить, в какое время года и с каким церемониалом устраиваются для него специальные празднества и жертвоприношения. Важны детали: кто устраивает, на чьи средства, как одеваются, какой порядок шествия или торжественного рассаживания, какое место выбирается для празднества и как оставляется, в какое время дня, как разводится огонь во время празднества и из какого дерева, как готовят блюда и какие, какая посуда употребляется, какие молитвы произносятся, какие песни поют, какие пляски танцуют (па, направление, мимика, значение, название).

Если жертва к р о в а в а я, то обратить внимание, какой она масти. Как и чем ее кормят и как украшают. Каково воззрение на жертвенное животное (дар ли божеству или это посол для передачи поручений молящихся), с какими словами обращаются к жертвенному животному перед убиением; судьба жертвенного животного в будущей жизни; какая часть животного отдается божеству и почему именно, и какая поедается. Как поступают со шкурой, костями, головой животного и если эти части оставляются неприкосновенными, то почему. Каким образом жертва доходит до божества (в виде души жертвы или иным образом, например, ее птица съедает и т. п.).

И д о л ы. Подробно описать внешний вид каждого, из какого материала изготовлен (если из дерева, то из какого именно; если из камня, то откуда добыт и почему именно из данного места).

Выяснить значение имеющихся на идоле деталей (например, несколько голов, рук, зарубок, изображений, орнамента, одежды, украшений). Место его обычного хранения. Название духа, обитающего в изображении (б е з д у х а н е т и д о л а). Его происхождение и назначение: благодетельный ли это дух «хозяина» целой области природы или вида животных; благоде-

тельный ли дух умершего члена рода, связанного с тем или другим «хозяином»; специальный ли дух — покровитель отдельного человека, семьи или рода, например, дух-хранитель дома, скота и т. д.; или же данный идол играет роль только амулета против той или другой болезни.

В последнем случае выяснить: предназначен ли этот идол для обитания в нем доброго духа (какого?), изгоняющего болезнь или предохраняющего от таковой, или же он изготовлен для переселения в него с помощью шамана из тела человека, мучающего его духа болезни, или, наконец, с этим изображением связана какая нибудь магическая концепция. В чем выражается участие шамана в изготовлении того или другого идола. Каких идолов хранят в почетном месте, «кормят», когда и как долго, и как поступают с идолами, вмещающими духов болезни (бросают, жгут, уничтожают и т. п.).

Нет ли особых помещений для идолов (таковые подробно описать с названиями и назначением каждого). Нет ли особых мест вне селения, где воздвигнуты идолы, жертвенники и пр. где происходят регулярные жертвоприношения.

ШАМАН.

Шаман — человек, обладающий специальными духами — покровителями и помощниками, помогающими ему в борьбе со злыми духами, главным образом, болезней, и вообще во всех тех действиях, которые он предпринимает на помощь человеку. Привилегия обладания духами и дар общения с ними получаются шаманом по наследству от предков — шаманов, при помощи покровительствующих им духов, и то после периода испытания и борьбы.

Узнать: предания о происхождении шаманства, какое существо впервые научило людей искусству камлания, кто был первый шаман и как его звали; не заимствовано ли шаманство у другого народа. Практикуется ли обучение начинающего шамана старшими шаманами и подвергается ли он искусу и какому. Не подвергается ли душа шамана, в момент первого призвания его, каким нибудь особенным манипуляциям со стороны специального духа, который, например, особенным образом взращивает ее, укачивает и т. д. Название и природа этого духа.

От кого из родственников (с отцовской или материнской стороны и в какой степени родства) данный шаман унаследовал дар шаманства. При каких обстоятельствах он стал сознавать себя шаманом (не болел ли перед тем, не являлись ли ему во сне духи предков или другие какие нибудь духи, требовавшие его служения, не проделывалось ли что нибудь с его душой); какими болезнями он теперь болеет. Получает ли шаман сразу всю силу и все аттрибуты своего облачения, или только постепенно, путем посвящения его через известные периоды в высшие градации. Какие церемонии каждого из таких посвящений.

Перечислить название, природу и место жительства тех духов, которые покровительствуют данному шаману. Как он с ними сообщается. Делает ли их изображение и приносит ли им жертвы. Не связана ли жизнь шамана с каким нибудь определенным деревом и какие представления с таковым связаны. Не делает ли шаман на каком нибудь дереве изображения своих духов, какие, как выбирается такое дерево. Существует ли подразделение шаманов на белых (т. е. имеющих общение с верхним миром), и черных (связанных с духами нижнего мира). Функции данного шамана: ограничивается

ли он только лечением больных или он является в то же время жрецом, участвует призываниями при жертвоприношениях частных и общественных, проводит души умерших в загробный мир, предсказывает будущее и т. д. Описать подробно весь процесс камлания в каждом отдельном случае; при этом обращении к духам, диалоги с ними и рассказы при этом шамана записать, если возможно, текстуально, с переводом на месте (рекомендуется убедить шамана пропеть все в фонограф и потом перевести на бумагу); если текстуально воспроизвесть невозможно, то по крайней мере изложить порядок действий и общее содержание всего происходящего и произнесенного.

ШАМАНСКОЕ ОБЛАЧЕНИЕ.

К а ф т а н. Из какого материала; если из кожи, то какого животного (пол, возраст, масть). Если животное специально было принесено в жертву для приготовления из его шкуры облачения, то подробно описать обряд. Всякий ли может шить кафтан или только лица квалифицированные. Не представляет ли кафтан по п о к р о ю фигуру какого нибудь зверя или птицы, чем он вообще отличается от обычного покроя кафтана. Термин, употребляемый для обозначения шаманского кафтана. Не представляет ли последний, судя по термину или толкованию шамана, изображение какого нибудь живого существа (какого и почему?), или же магическое изображение орудия защиты (броня и т. п.). Есть ли у кафтана особый дух-хозяин, его название и облик. Что навешано и нашито на кафтане (обыкновенно это изображения духов-помощников шамана, либо предметы, необходимые во время путешествия души шамана, либо орудия борьбы со злыми духами и т. д.). Описать по порядку расположение и число каждого рода этих предметов; название и назначение каждого из них. Если это изображение духа, то каково его название, функции, облик, отношение к шаману, если органа тела (кость, перо), то какого существа и каково отношение его к шаману (например, кости предка или животного, перья птицы-духа-покровителя шамана). Не оставлять ни одной детали на кафтане невыясненной; объекты, которые могут казаться безразличными, как бахрома, узлы на ремешке, каждый лоскуток кожи, ленточка, какой нибудь простой орнамент — все это может иметь очень существенное символическое значение. Кто делает железные подвески для костюма, сам ли шаман или кузнец; какие обряды выполняются при ковке и при нашивании подвесок на костюм.

Н а г р у д н и к. Материал, покрой, способ прикрепления и одевания. Название и назначение всего нагрудника и отдельных его принадлежностей (орнамента, изображений, подвесок, нашивок, бахромы и пр.). Не вшиты ли в углах камешки и для чего.

Ш а п к а. Материал, название и назначение всей шапки и каждой составной части. Если на шапке имеются рога, перья, полоски меха, изображение птицы, то точно выяснить названия соответствующих животных и роль их в шаманстве.

П е р ч а т к и. Название и назначение перчаток и имеющихся на них изображений орнаментов; сколько пальцев, если больше или меньше пяти, то почему.

О б у в ь. Чем отличается от обычной; не имеется ли на ней особых изображений (название и назначение).

М а с к и. Иногда шаман надевает на лицо маску; маски могут быть на-

шиты и на кафтане и на шапке. Из чего сделаны маски. Кого изображают они (не предков ли шамана); название каждой маски и назначение.

Бубен — главнейшее орудие шамана: ударами в бубен он созывает духов, помощников и аккомпанирует своему пению, приводя себя в состояние экстаза; бубен, кроме того, иногда служит шаману магическим средством передвижения (лошадью, оленем).

Из какого дерева делается обод бубна, не из «шаманского» ли (смотри выше); чем обтягивается бубен (шкура какого животного и не жертвенного ли); название духа-хозяина бубна, место его на бубне, его облик и отношение к шаману; изображения на наружной стороне бубна (выяснить во всех деталях); ручка перекладины подвески, фигуры и пр. на внутренней части бубна и значение их; устройство, число и магическое значение резонаторов; церемонии при изготовлении бубна; получает ли шаман право на бубен сразу или после некоторого искуса, и сколько бубнов в течение жизни получает.

Колотушка. Материал; название ее «духа-хозяина»; значение фигур, на ней изображенных; сколько колотушек имеет данный шаман; пользуются ли колотушкой и для гадания; какие другие объекты употребляются для гадания.

Посох, кнут и т. п. «ручные» орудия шамана (иногда изображают животное, на котором путешествует шаман в поисках за душой больного, иногда кнут для этого животного, иногда духа-покровителя шамана). Выяснить: название, назначение как целого посоха, так и отдельных изображений и привесок.

Судьба облачения шамана после его смерти. Хоронят ли вместе с покойником, вешают ли близ могилы, целиком или же частью передаются наследникам.

Не у всех шаманов имеются все перечисленные принадлежности облачения; у некоторых племен из всего облачения сохранилась только колотушка. В таких случаях выяснить, сохранились ли предания об утерянном облачении и чем эта утеря вызвана.

Магические действия. Кроме воздействия на природу при помощи духов, человек пытается вызывать желательные явления и предупреждать нежелательные путем так называемых магических действий, т. е., таких, которые, по его мнению, особым таинственным образом связаны как причина следствий с известным явлением природы. Чаще всего такие действия выражаются в актах, аналогичных с теми явлениями, которые желательно вызвать. Чтобы, например, помочь роженице скорее разрешиться от бремени, развязывают узлы, открывают все замки и т. п.; чтобы вызвать дождь, льют из ведра медленно воду на землю; чтобы вызвать ветер, свищут; чтобы причинить страдание или смерть врагу, делают изображение человека и колют его, сжигают и т. п.; чтобы вызвать обилие животных перед сезоном охоты, устраиваются празднества, сопровождающиеся половыми эксцессами. Чтобы заставить человека заблудиться в дороге, чертят запутанный рисунок и, наоборот, избегают подобное делать, из опасения повредить путешественнику. Во всех подобных действиях важно выяснить истинный смысл их, действительно ли это подражательные магические действия (симпатическая магия), вызываемые инстинктивной ассоциацией представлений, или же они все анимистического происхождения. Когда, например, делают фигуру врага и сжигают ее, смысл

этого может заключаться в том, что первоначально с помощью духов вселяли душу врага в изображение, хотя впоследствии начальный момент утерялся, и осталось только механическое действие. В этом случае происхождение магического акта будет анимистическое. К магическим действиям причисляют и такие, как заговоры, колдовство и т. п., но они магические (механические) лишь постольку, поскольку утерян их первоначальный смысл (призывания духов, молитвы и пр.).

С этой двойственной точки зрения надо изучать амулеты, целебные предметы, с виду часто совершенно безразличные, но почитаемые, как объекты, могущие приносить счастие, исцеление или предохранить от несчастий. Чтобы понять смысл каждого данного амулета, надо тщательно выяснить материал (кость, драгоценный камень, раковина, волос, лоскуток кожи, нитки), форму и цвет материала, равно и воззрения, связанные с тем или другим материалом или цветом его; так, например, магическая сила какого нибудь зуба, пера, лескутка кожи может зависеть от «божественной» силы животного, от которого они взяты; тот или другой цвет амулета может быть связан с воззрением на целебную силу известной стихии (красный цвет с огнем, солнцем и т. д.).

Магическими могут быть и известные числа (три, семь, девять и т. п.). Выяснить, какие числа и какие цвета считаются магическими и почему в каждом отдельном случае.

Фольклор. Фольклорные записи (сказки, песни, поэмы, предания, заговоры, загадки, пословицы, молитвы и пр.) требуют знания языка и особой подготовки. Но и через переводчиков или туземцев, знающих по русски, можно хотя бы в пересказе записать много интересного, и этим нужно непременно воспользоваться, только необходимо употребить все усилия к тому, чтобы путем контрольных расспросов правильно понять и передать слова рассказчика.

Собирание предметов. Все, что можно сообразно средствам приобретать из предметов быта и особенно культа, приобретать и с соответствующими описаниями передать в Этнографический музей. Важно по каждому виду предметов, в частности по орнаменту, собирать как можно больше вариантов.

Все, чего нельзя брать, необходимо фотографировать и не только в общем виде, но в деталях (особенно орнаментированные вещи, изображения, жилища). Желательно, чтобы все стороны быта (типы жилищ, все виды одежды, орудия, средства передвижения, орнаменты, божества, бытовые и обрядовые сцены) были зафиксированы на фотографии и в некоторых случаях рисунками.

Рекомендуется заставлять туземцев-рассказчиков иллюстрировать наиболее интересные моменты (мифологические сюжеты, облики божеств и духов, предания о войнах и т. п.) собственными примитивными рисунками карандашом, что они охотно делают.

Хорошо также собрать образцы детских рисунков, самодельных карт местности.

Особенно рекомендуется путем расспросов выяснить, не пользуются ли туземцы какими нибудь пиктографическими или иными (например, узлами) знаками для сообщения друг с другом в необходимых случаях.

ВАЖНЕЙШИЕ ИЗ ЗАМЕЧЕННЫХ ОПЕЧАТОК

Страница	Строка	Напеча ано	Следует читать
18	5 снизу	в с. Танках	в с. Танги
37	10 „	браком	бракам
45	15 „	Sathpuras	Satpûras
45	16 „	Song и Bygar	Gond (гонды)
48	16 „	сох	йох
50	19 сверху	живое	живые
56	12 „	1891	1894
65	5 „	перение	передние
87	7 снизу	в хозяину	к хозяину
120	9 сверху	либо проникнуть	проникнуть
130	9 „	либо проникнуть	проникнуть
133	7 снизу	akyn, axun	akun, axyn
134	12 „	заимствованны	заимствованы
135	16 сверху	ut-gu	ut-ku
135	21 „	аж	av
136	2 „	ut-gu	ut-ku
139	12 снизу	n'ytxyn	n'ytxun
145	15 „	n'bilan	n'vilan
145	14 „	n'bila n'emka	n'vila n'ymka
145	4 „	ytkyntox	ytkuntox
145	2 „	pytkyn lo pymkxyn	pytkun lo pymkxun
146	13 „	ymg:i kyn	ymg:i kun
146	3 сверху	мпожественное	множественное
157	16 снизу	следовательное	следовательно
159	11 сверху	жена которого	у которых жена
163	5 „	an'g:e	an'g:ej
164	17 „	pfandyn	pfandfux
166	20 „	религиозного	религиозного.
167	5 снизу	Арково	Аркыво
172	11 сверху	Аркайво	Аркыво
174	4 снизу (сноска)	их как tuvn,	и, как tuvn,
176	9 сверху	один.	один
179	5 „ „	чашки	чашки шесть их
182	подстрочное примечание	p. 15	p. 811 Table IV
200	1 снизу	Nilavo	Pilavo
222	2 „	bygar	bygar
229	7 „	жен[illegible]	двух женщин

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
230	15 снизу	разделяется	разделяется в свою очередь
230	18 „	виде:	виде: I деление $(A^1 + b^2) + (A^2 + b^1) + (A^3 + b^4) + (B^4 + a^3) + (B^5 + a^6) + (B^6 + a^5)$ и т. д. II деление.
231	3 сверху	на сестрах	на сестрах друг друга
233	5-6 „	II деление: и т. д.	II деление: $(B^1 + a^3) + (B^2 + a^4) + (B^3 + a^1) + (B^4 + a^2) + (B^5 + a^7) + (B^8 + a^6)$
231	1 „	у группы IV	у группы IV и дает своих женщин группе III,
247	5 „	время — то	время то
252	20 „	о колени	о колене
258	16-21 „	n'anygind	nanygind
259	4 „	sanx	s:anx
264	10 „	menin	menyn
265	8 снизу	pandfos'	pandos'
269	21-23 сверху (подзаголовок)	Неортодоксальные формы заключения	Неортодоксальные формы заключения брака
275	7 снизу	jas'ing	azimynd
276	18 сверху	это дары	эти дары
278	1 снизу	Kys'oxti	Kys'oxty
286	2 сверху	пермскои	Пермской
286	11 „	Койма;	Койма
289	11 снизу	их	из
295	13 „	„помирай“	„помирай“, т. е. погибает
297	11 „	быль	пыль
300	2 сверху	его (roz'd')	его
301	13 „	приданное	приданое
304	14 „	кошкеі	кошке
318	13 „	мана	мана),
322	16 снизу	Mlyvo	в Млыво
328	19 сверху	напамять	на память
333	8 „	332	331—33
337	14 „	чхпаі	чхпаj
341	8 „	ky	kyr
394	14 „	или назват	и назвать
401	20 „	Та-зы	Тазы
405	19 снизу	и Хи	и Хи —
405	18 „	Namin	Namin —
410	9 „	оказали открытия	оказало открытие
430	14 сверху	О гиляки	И гиляки
449	23 „ (1 колонка)	d'anmu	dan-mu

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
449	23 сверху (1 колонка)	nungun-d'a	n'ungun-d'a
637	16 снизу	двух	трех
637	13 „	два	три
637	8 „	по ряду	к ряду
637	3 „	июль 1932	июнь 1933
638	16 сверху	русскими антропологами	антропологами
640	12 снизу	теоретическая	прежняя
640	11 „	прикладная	умозрительная
642	2 „	интересные	новые

В разделе „Сахалинские гиляки“ (стр. 352—388) необходимо читать везде вместо слова „ruer“ — „ruvn“.

Техредакторы—Н. Пантелеев, Л. Калашников и С. Иванов.

Облит № 361. Сдано в набор 25/XII—1929 г. Последний лист подписан к печати 10/XII—1933 г. Тираж 2000. Объем 49¾ п. л. Бумага 72×105/16. Колич. знаков в 1 п. л. 42 240. Зак. тип. № 163.

Типо-литография им. Волина Владивосток, Ленинская 43